

wichtigen wink verstehen habe geht aus vorliegender arbeit hervor

Leider war es mir nicht vergönnt das werk unter seiner bekannten meisterhaften leistung fortzusetzen geschweige denn zu beenden Ich musste Tübingen verlassen, als ich noch mehr oder weniger in den vorarbeiten stand Das ist für die wissenschaft zu bedauern um wie viel vorzüglicher doch wäre meine arbeit ausgefallen! So beschränkt sich denn sein antheil nur noch auf wenige notizen die er die freundlichkeit hatte mir brieflich zukommen zu lassen Sie bestehen in antworten auf nahezu anderthalb dutzend kurz gestellter fragen bezüglich des inhaltes einiger sūtra resp ihrer lesarten die meine vorschläge theils bestätigten theils verbesserten theils auch zur vorricht genahnten

Weiter verdanke ich wesentlich herrn Prof von Roth dass mir die mss der Bibl Bodl N und W nebst Karmapr zur benutzung nach Tübingen geschickt wurden So habe ich denn allen grund ihm auch öffentlich meinen tiefgefühlten dank auszusprechen

Mein besonderer dank gebührt sodann der hohen Bibliotheksverwaltung zu Oxford die kein bedenken trug die oben genannten mss mir nach Tübingen zur benutzung zu übersenden dank auch der hohen Russischen Gesandtschaft in Stuttgart die auf diplomatischem wege mir dieselben vernuttelte

Nicht weniger zu danken habe ich ferner der hohen Verwaltung der Königl Bibl zu Berlin die mir die benutzung der Chamberschen mss sowie die herausgabe meiner collationen aus denselben bereitwilligst gestattete Auch hat sie sich in ihrer liberalen weise nicht bedacht mir später den Karmajapāṭi Ch 106 zur collation des Karmapr der Bibl Bodl den ich in Tübingen copirthe nach Moskau nach-

zusehenden Meinen dank empfangen habe ich auch das Deutsche Consulat in Moskau für die übermittlung der Handschrift, sowie die dortige Universitätsbibliotheksverwaltung die die verantwortung der aufbewahrung des ms auf sich genommen

Vor allem aber habe ich meinen ergebensten dank abzustatten Einem Hohen Ministerium der Volksaufklärung für die materielle unterstützung die mir die fortsetzung meiner studien im aus und inlande sowie die beendigung dieser arbeit ermöglicht hat

Ich kann dieses vorwort nicht schliessen ohne noch besonders darauf aufmerksam zu machen dass der vorliegende sanskritdruck wenn auch bloss in transcription der erste ist der in Dorpat vorgekommen dass er trotzdem so gut ausgefallen und die ausstattung überhaupt eine so gefällige ist, macht der officin von C Mattiesen alle ehre Im interesse der wissenschaft kann man es nur freudig begrüssen dass zur veröffentlichung von arbeiten auf dem gebiete des sanskrit nun auch in Dorpat die möglichkeit geboten ist.

Indem ich noch meinem freunde cand A von Freymann danke für die mithilfe bei der correctur bemerke ich dass er in den dies verzeichneten druckfehlern keine schuld trägt so wenig wie ich an den beiden ersten die in den correcturbogen nicht vorhanden waren also durch einen unglücklichen zufall hineingekommen sind

Dorpat im September 1884

F Knauer

I Motivirung der textausgabe und quellenbericht

Da der text bereits in der Bibliotheca Indica „The Gobhūhya grhya sūtra with a commentary by the editor. Edited by Chandrakānta Tarkāṣṇakāra, Calcutta 1880“ erschienen so bedarf die neuedirung desselben einer besonderen motivirung

Zunächst mag ein leicht zugänglicher text dankbar aufgenommen werden. T s ausgabe die freilich ausser dem Gobh - grhyas nebst comm. (772 seiten) noch enthält grhyasamgraha mit comm (116 s) ṣṛāddhakaḥkalpa mit comm (187 s) ṣṛāddhakaḥkalpapaṇiṣṭa (2 s) sandhyasūtra (2 s) snānasūtra (3 s) und snānasūtrapariṣṭa (5 s) ist dank weiterschweifiger commentare so voluminös (von sonstigen beigaben wie dem werthvollen alphabetischen sūtraverzeichnisse u a abgesehen, um ganzen also 1087 s) dass sie auf über 21 Mark zu stehen kommt. Wer auf dem grhyagebiet specialstudien machen will wird um der commentare willen immerhin an diesen preis glauben müssen, zur allgemeinen orientirung aber genügt der blosse text, zumal er von mir in einer form reboten wird die das verständniss desselben wesentlich erleichtert. Ausserdem folgt ja noch die übersetzung nebst erläuterungen und da nun auch der grhyasamgraha trotz T s edition in einer trefflichen bearbeitung bereits besonders vorliegt (Z. D. M. G. XXV „Das grhyasamgrahapaṇiṣṭa des Gobhūhyasūtra von Dr. M. Bloomfield“, p. 1-37 mit übers.) so dürfte in der that T für viele überflüssig werden.

Andererseits aber bin ich nun auch in der lage einen correcteren text zu liefern als T dies uns darbietet. Ich kann das auf grund folgender mass die mir zu gebote standen

W = cod Wils 465 der Bibl Bodl (vgl Aufr Catal codd mss etc) gut und von mehreren hunden geschrieben mit randcorrecturen Jahreszahl nicht angegeben vielleicht (?) wie der diesem codex beigefügte Karmapradīpa samvat 1609 Unterschrift nicht überall deutlich likhutaṃ trividyōḥ(?) viba(da?)rāma anubhāraṇaḥ modhajanātiyavistavyaṣṭik etrahakāṣya (od fehlerhaft ° yām?) madhye svārtham (geschrieben sv rtha) parārtham ca

N = Gobh s ghyasūtra nebst comm von Nārāyaṇa, dem sohne Mahābala s Wils 72 (s Aufr ib) eine recht gute hdschr mit inhaltlich vorzüglichem comm In diesem wie im text finden sich rothe abtheilungsstriche in ersterem inconsequent und nicht selten incorrect, in letzterem meist richtig sind jedoch nicht so häufig wie bei T Das ms schliesst iti nārāyaṇabhāṣyam sampūrṇam || māghaṣṭaklapanāmyām bhāṣṇam āsare, leider also fehlt die jahreszahl Aufr sagt „seculo superiore exeunte exar“ — Die prapāṭhaka und capiteleintheilung ist bei N und W wie bei T dasselbe gilt von den mss der Königl Bibl zu Berlin

Ch = Chambers 92 (vgl Weber s ver z Nr 318) in der orthographie mancherlei flchtigkeiten sonst aber ein sehr guter text, mit randcorrecturen Samvat 1607

Ch² = Chambers 223 (s Web ib 310) hat einige kleinere lücken und unregelmässigkeiten in der aufeinanderfolge von sūtren wimmelt von flchtigkeitsfehlern und macht überhaupt den eindruck einer schülerhaften leistung, doch ist zu bemerken dass dieses ms gerade in den T gegenüber für uns in betracht kommende fällen durchweg mit unseren übrigen mss übereinstimmt und ist darum nicht ohne werth wobei nicht zu vergessen dass auch die anderen (N ausgenommen) mancherlei, ja viele fehler hatten die jedoch für gewöhnlich am rande corrigirt sind, während dieses keine correctur aufweist „Neue abschrift“ (Web) Der schluss ist kurz und ebenso obenhin geschrieben wie das ganze samaptam ṣubham vatu (st ṣubham bhavatu)

Ch³ = Chambers 291 (s Web ib 320) im ganzen gut,

mit randcorrecturen. Es schliesst mit fünf śloka, dann folgt die unterschrift svastiṣṛimannṛpavikramārkasamayātita-ṣṛvat 1720 varṣe māghamāse kṛṣṇapakṣe trayodaśyām tithau bhṛu-mavāsire likhitam idam pust^o (das weitere s bei Web.) Daneben eine opferscene gemalt.

Von diesen fünf mss ist Ch¹ wohl das älteste und auch beste. Ch² u Ch³ sind zweifellos nur copien davon. Vielleicht aber auch W u N. Zwar weichen die beiden letzteren in ubereinstimmung mit T mehrfach von den ersteren drei ab, aber einerseits sind diese abweichungen geringer art und andererseits stimmen sie für gewöhnlich gegen T mit jenen auch in fehleru so sehr überein, dass wir kaum zwei gruppen daraus machen dürfen. Wenigstens also steht das für unsere mss fest, dass sie ein und derselben quelle ihren ursprung verdanken, mag dieselbe nun Ch¹ oder auch W oder was am ende am nächsten liegt anzunehmen eine ihnen allen zu grunde liegende uns nicht bekannte hdschr sein. Ueber ihren heimatort gibt die unterschrift zu W auskunft modha — vāstavya — kacyā madhye es ist also Benares (auch der demselben b f gegebene karmapr der Bodl sowie der der Berliner Königl Bibl Ch 106 cf unl zur übers stimmen von da). Interessant ist nun dem g gegenüber die mittheilung T s, wonach er zwei mss benutzt hat, die ebenfalls aus Benares stammen (kacyā kritam sc das erste und sechste pustakam) welches demnach eine fundgrube für die Gōhṛīliteratur zu sein scheint.

T haben wir das hier gleich anzuknüpfen nach s in dem bericht (vṇaptiḥ 1 g 2) s chs mss vorgelegen die er folgend rmissen beschreibt „das erste in Benares kläfflich erworben neu in bengalischrift mit einem comm. überau felderhaft unl beschädigt, das zweite von d r asiatischen gesellschaft überkommen neu, in devanāgarī, vorn und hinten in der mitte nur ein klein wenig beschädigt mit comm und uncorrectirt, das dritte von derselben gesellschaft ankunt geschrieben alt recht correct ohne commentar, das vierte gleich d m vorigen aber neu unl felderhaft, das fünft skandapalli(kāṇḍapāḍī) vāṇā-ṛaḡhunatī śāṛvā haumalikhitam, bengalisch zum grössten

theil verbessert mit blosser text, das sechste in Benares angekauft, in sanskritschrift, modern, text allein und meistens corrigirt. Darnach war das dritte das älteste und beste, mit den übrigen scheint es nicht glänzend bestellt gewesen zu sein. Wie er diese mss benutzt hat sagt er nicht, auch geht es nicht aus seinen spärlichen kritischen notizen hervor, ich habe aber grund anzunehmen dass er wenigstens in der orthographie den modernen gefolgt ist, übrigens habe ich nicht die volle überzeugung gewinnen können dass er nicht hier und da auch auf eigene Faust zu verbessern gesucht. Ausser den genannten Handschriften standen ihm noch eine Anzahl commentare (selbstverständlich mit text) zur Verfügung, wie der wiederholt alabhāṭṭabhāṣya oder bhāṣya (beide wohl identisch) citirte, ferner der des Nārāyaṇa, Raghunandana u. u. von denen N ihm offenbar den grössten dienst geleistet (dafür näheres in der einl zur übers cf übrigens auch vjn p 6).

Was nun T's text betrifft so ist im allgemeinen folgendes daran anzusetzen:

1) hat er viele unverzeichnete druckfehler 1) panam (st paṇḍ) 1, 1, 20, anavakṣitam (st anavekṣṇ) 1 2 19 u. 1, wobei man übrigens nicht selten zweifeln kann ob es solche sind oder eher schlechte lesarten. 2) zeigt sich principlose und flüchtiggehandhabte worttrennung resp — verbindung °kobhāv° (st °ko bh°) 1, 1 18 vathākāmaṇeta neben tathā kuryāt 1, 1, 19, dādhiprayoṇḍ 1 3 8 gegenüber dādha payo yaṇḍ 1, 7, 20 u. dhn sehr häufig was manchmal kritisch werden kann besonders in den leider von ihm nicht erklärten sprüchen (worauf sich überhaupt die comm nicht einlassen), wie z. b. 3 9 9 1, 10, 1. Ähnliches gilt 3) vom avagraha nach °e u °o consequent richtig (ghyegraṇ 1, 3, 15¹) ist vielleicht — denn berichte, dass er im comm zweimal gleichermaßen citirt und das im sūtra daneben stehende jhubat corrigirt, wozu man auch 1 5, 9 °mānapi in text u. comm vgl. — nur ein druckfehler), ge-

1) besonders auch in seinem comm. Das druckfehlerverzeichnis umfasst 12 seiten, in wirklichkeit aber enthält es kaum den fünften theil

wöhnlich nach *vā* aber nicht *r* *b* *l* *4* *7* *l* *8* *24* ferner *bahudhā nnam kṛtvā gram* aber in anderen ähnlichen fällen nicht 4) sonst mancherlei insequenzen *ānavāsya* einige mal meistens aber *vasya* *darṣapurnamāsa* neben *darṣaṇa* u. a. 5) werden *c* *j* *t* *m* *y* *v* nach *r* verdoppelt (nach der lehre der grammatiker ist das freilich gestattet) auch wird in solchem fall *ddh* (st. *dh*) geschrieben (z. b. *urddhva* nicht selten auch *urddham*) 6) sehr häufig *v* für *b* *vali* *varhi* *vala* etc. (daneben öfter auch richtig *baḥ* etc.) 7) umgekehrt *b* für *v* *bāla* (st. *vāla*) *sambhāsa* (nur einmal *sam*) *badha* *kāma* (st. *vadh*) darunter mögen auch druckfehler sein wie z. b. *eba*, *ibya* (neben dem gew. *eva* *asya*) 8) *s* für *ç* *surpa* u. a. 9) umgekehrt *ç* für *s* *çasya* (st. *sasya*) *tāmīra* u. a. Nun sind das alles zwar nur geringfügige äußerlichkeiten — wer sich der mühe unterziehen wollte unsere texte zu vergleichen würde dersellen noch mancherlei finden — und ich werde in meinen kritischen notizen auch nur ausnahmsweise etwas davon anführen es könnte aber doch scheinen als ob dem auch in den *mss* so wäre und in der that mag es in seinen als „neu“ bezeichneten der fall sein nicht aber in den älteren denn unsere *mss* (N mit eingeschlossen den er doch auch gekannt) haben die alte mit dem *PW* in der regel übereinstimmende orthographie Punkt 1) u. 2) kommen für sie natürlich nicht in betracht in 3) sind sie auch flüchtig in 4) — 9) dagegen herrscht ziemlich strenge) sie schreiben also consequent *amavasya* verdoppeln in der regel nicht haben *lali* *sasya* u. s. w.

Andererseits weisen nun aber unsere *mss* auch eine reihe von varianten auf die theils die grammatik theils die exegesen tangiren diese siehe unter dem text Ich citire dabei folgen dermaßen

eine variante mit *T* bezeichnet heisst dass die lesart meines textes die *stammthaler* (oben angezählter) von nur col

1) ausnahmen kommen freilich auch vor bes. bei *v* für *b* und hier namentl. bei *W* doch ist zu bemerken dass auch *W* gerade in den wichtigsten fällen meistens richtig *baḥ*, *bāt*, *ab* *kubara* *bhāva*, *barhi* u. a.

lationen unter mss ist, $Ch = Ch^{1-3}$ v. 1 = var. lect des T, die ich ab und zu anziehe, ausserdem vgl das ver v abkürzungen, das übrige ergibt sich von selbst

Das Mbr enthält die sprüche und nur diese, die nach Gobh bei den einzelnen handlungen in anwendung kommen. Es liegt uns skr gedruckt vor unter dem titel „Mantrabrahmanam of the Sāmaveda with a commentary and Bengali translation by Satya Brata Sāmaśrami (sāmavedasya mantrabrāhmanam bhāṣyasahitāṃ vaṅśānuvādayuktam ca, vi, 1, upādhi-dhārṇa śrījivānanda vidyāsagara bhāṭṭācāryena prakāṣitam), Calcutta 1873“. Der comm beschränkt sich auf eine wort-erklärung und zeichnet sich durch eine rühmliche knappheit aus, in ganz kurzen anmerkungen wird auch auf Gobh bezug genommen. Sonst aber verdienen text wie comm nur tadel. Die sprüche sind offenbar vielfach schon entstellt überliefert dem comm aber bereiten sie nirgends eine schwierigkeit, mit einer unglaublichen leichtigkeit, die man nur einem ganz ungeschulten und verzeihen kann, geht er über grammatische formen und wortbedeutungen hinweg andere in der kritiklosesten weise substituierend, so dass er keine ahnung von dem zu haben scheint was grammatik für die exegese bedeutet und welchen sinn man einem wort in zweifelhafteren fällen belegen könnte. Der werth dieser ausgabe besteht also hauptsächlich nur in der sammlung der sprüche, die wir als solche in der that hochwillkommen heissen. Ohne sie kämen wir bei der übersetzung des Gobh oft in die verzweifeltste lage weil er gewöhnlich nur die versanfänge gibt, und andererseits obgleich er fast ausnahmslos nur diese gibt, fällt durch jene doch auch für die textkritik hier und da etwas ab, denn es ist hinzuzufügen dass viele dieser gesammelten sprüche sonst nicht nachweisbar sind (wenigstens vermag ich sie mit den hilfsmitteln die mir hier zu gebote stehen, anderwärts nicht zu belegen). Ausserdem aber, glaube ich hat unser Mbr noch eine ganz andere historisch nicht unwichtige bedeutung (davon in der einl zur übers.)

2 Zur textkritik

Man kommt nicht selten in die lage, dass man vom her-
ausgeher eines textes gern näher erfahren möchte, warum er
diese oder jene lesart vorzieht, resp verwirft oder beanstandet,
denn was im allgemeinen über das verhältniss der einer aus-
gabe zu grunde liegenden mss und ihre güte gesagt wird, ge-
nügt manchmal für den einzelnen fall nicht. So stehe ich
denn nicht an hier eine gedrängte besprechung der wichtigsten
stellen folgen zu lassen. Man darf das um so weniger als
eine weitschweifigkeit ansehen, als ich es zugleich im hmblick
auf meine übersetzung thue, wo ich also dann das hier be-
sprochene still-schweigend voraussetze.

I, 1, 1 grhyakarm^o überlieferte form (so auch das nWb)
Stande „grhyā, f = kultus im hause (nWb) fest so wäre
das lange ā erklärt. nun aber scheint diese fem substantiv-
form bloss aus grhyakarmasu u grhyāvakyaṃ Gsgr 1, 33 u
34 erschlossen zu sein, welche formen jedoch zweifellos dem
grhyak^o Gobh 1 1 1 (es kommt nur hier vor) nachgebildet
sind. Hier aber haben wir offenbar einen alten fehler, der
durch die erklärung der comm (es sei eine ved form, oder
grhya sei = patni u s w) gestützt wurde und erhalten blieb.
ausserdem existirt ja auch nach dem nWb grhyak^o und Bloom-
field, der stets grhyak^o schreibt, sagt 1 c „Ca P und die
mss schreiben oft (also nicht immer!) grhyākarma“ — 4, 12
vasalavi (st apas^o) stets die mss u T, demnach gut bezeugt
(avas^o nicht etwa eine erweichung aus apas^o sondern eine selb-
ständige, aber später entstandene, wenn man will, analogie-
composition nach diesem) — 5 23 u 24 (nach T s zählung)
dass die mss recht haben geht aus dem inhalt dieser beiden
sūtra hervor und auch das tu (über welches näheres w u sub
v) weist darauf hin — 6, 1 mānūtant^o überliefert, aber
„richtig manut^o“ (nWb), doch wagte ich letzteres nicht in den
text aufzunehmen, weil nāmen besonders vorsichtig behandelt
sein wollen — mānūsyah^o kommt mir sehr verdächtig vor.
Die comm scheinen das wort als compos aufzufassen und er-
klären, es sei entweder sayampratrabhāvavaiṣvadevadilaksana

(sc. āhutaḥ), oder prapñāgnihotrakṣaṇa Das ist jedoch nur eine verlegenheitsinterpretation, denn dem zusammenhange nach ist weder von dem einen noch von dem anderen die rede, vielmehr handelt es sich um das essen der fastenspeise bloss am neu- und vollmondstage (cf 1, 5, 1 5 13, dann 1, 6, 1 ff) und nur diese beziehung kann auch Gobh dem ausspruche des Mānintantarya geben wollen, aus welchem grunde bei mānuṣyāḥ auch nicht an das manuṣyaoṣṭer A 3, 1, 3, welches vielmehr G 1, 1, 2 angedeutet ist, gedacht werden darf Liegt also in dem mānuṣi od °yā (so das nWb) nichts specielles ausgedrückt, wäre somit ahutā vā et° etc zu übersetzen „vergeblich (od schlecht) geopfert fürwahr ist des-jenigen menschliche spende, der“ etc wobei das „menschliche“ sonderbar erscheint, so liegt es nahe dafür mānuṣīya (oder auch manuṣyasya) zu vermuthen das bei der behaglicheren breite der brāhmaṇa-sprache — es liegt ja ein citat vor — neben etasya recht auffallen kann — Auch das kāmaveta (st kāmavayātam neben bhūṣṭratām wozu man vgl 1, 5 26 yad enayoh kāmavayā syāt) in s 4 das möglicher weise noch zum citat, wodurch schon an sich leichter ein fehler erklärlich wird, gehört, ist fraglich oder aber es liegt eine recht nachlässige schreibweise vor (im sg etwa ein betontes „er“ im gegensatz zu „sie beide“ finden zu wollen liesse spitzfindig sein und wider-sprüche auch 1 5 26) — U 14 brahmāsan° ist nach dem PW (im nWb ist kein citat) compos, ein solches ist es in der that in s 21, nicht jedoch hier u s 15, wo brahmā vielmehr subject ist, wie der zusammenhang lehrt und auch die comms erklären — 7, 11 avyūṣasambh° als compos (so die comms u PW) kann dvandv od tatp sein Als dv gefasst wäre es neben dem bahulam etwas sonderbar, T s erkl aber geht nicht an (ich kenne kein dv mit a prar, wo dieses letztere negrind auch auf das zweite glied wirken würde, nach T nämlich ist unser wort = avyūṣam avasambhātum und fügt er hinzu, einige lesen auch so), als tatp erscheint die tautologie mit s 10 zu stark Ich glaube nun, dass A recht hat, wenn er sambhātum im sinne von avantiradikar apī avyūṣam nimmt, dann könnte man

das ayugma als besonderen nachdruck zu s 10 ansehen im sinne von „jedenfalls ungradzählig“ im gegensatz zu gradzählig (A deutet es mit berufung auf ein anderes grhyasutra in folg weise beschränkend ekavṛtasya pi praptārtham idam ucyate) nur fragt sich dann ob beide wörter nicht zu trennen sind (ayugma von *man cf yugman ayugmam im skr ein punkt wäre übrigens auch eine leichte conj) Ueber die schwierigkeit kame man einigermas eu hinweg wenn man ayugma an^h = „nicht parallel aneinandergelegt“ setzen durfte aber ayugma u yugm^o werden wie es scheint sonst immer nur von der zahl gebraucht und das „parallel“ ergäbe doch einen ganz anderen begriff Vielleicht ist das s zu übers „dicht und ungradzählig aneinandergelegt (die schichten s 10 od die halme?) — 7 12 pragagr^o (so die comm) kommt (ebenso udagr^o da kṣinagr^o) wiederholt vor als attrib zu durbha resp kuṣa immer im sinne von „mit östlich gerichteten spitzen pragagrair agrair hier hiesse also „mit den spitzen deren spitzen nach osten gerichtet liegen“ was ein unsinn ist Nun braucht ja an sich das agra im compos nicht so wörtlich genommen zu werden pragagr^o also = „östlich gerichtet“ für Gobh aber wäre das im gegensatz zu den übrigen fällen auffallend und darum nehme ich anstoss an dem zweiten agrair (die comm setzen ohne weiteres dafür kuṣaḥ) will man also dieses halten so ist vielleicht zu schreiben prag agrair agrair = „mit je den spitzen ostwärts“ d h auf allen vier seiten (cf s 9) — 8 27: stände aktum (d mss) in der bed „albe“ fest, so würde ich dieses aufgenommen haben doch auch so passt aktam (T) besser leider fehlt der spruch im Mbr wie mit annahme von G 1 3 4 = Mbr 1 1 1 überhaupt alle in Gobh s erstem buche

II 1 9 zu api tv eke s einl zur ülers sul eke resp sub tu w u — 1 18 dhatta auch Mbr 1 1 6 (cf AV 2 13 2 = 19 24 4) es ist ein tristibhvers und des metrum wegen muss dhatta neben paridhatta bleiben — 3 15 aksā rāl^o die mss ebenso 2 10 47 cf A 1 8 10 P 1 8 21) der bed nach identisch mit aksā rāl^o (T u das nWb) der form

und 22 zu verknüpfen und sich nun der ersten erkl T s ad 22 das nämlich dann an den übrigen vollmondstagen das lernen erlaubt sei anzuschliessen das letztere scheint mir plausibler zu sein (unwahrscheinlich ist ca in s 22 das bindewort zu phālgunyaṃ u aśādhyaṃ) — 4 6 „ein blutjunges mädchen aber ist das beste“ es fragt sich jedoch ob mānagnikā das den comm mit recht zu schaffen macht diesen sinn beilegen darf. Hält man nämlich Gsgr 2 17 u 18 unserer stelle gegenüber so will mich die in anrerkg 3 gegebene erkl Bloomfield's nicht ganz befriedigen da man dort in v 17 wenn man von Gobh absieht schwer den sinn ausgedrückt finden kann „dass es hohe zeit sei ein schon menstruirtes mädchen an den mann zu bringen namentlich wenn man noch die definition in v 18 hinzunimmt es heisst eine die noch keine brüste hat nagnikā“. Da nun v 17 ausdrücklich sagt eine anagnika soll man verheirathen so wäre nicht unmöglich dass auch bei Gobh l e anagn^o (st nagn^o) z l ist wobei ins gewicht fällt dass Ch' (vgl was o über dieses ins gewagt) einen corrupten text hat aus dem vielleicht ebenfalls anagn^o zu erschliessen ist anagnikā stände dann nicht im gegensatz zu nagnikā (wie ich auch dem nagn^o das ich im texte beibehalten nicht anagn^o gegenüber stellen möchte) sondern zu einem mit rohinī und āhni attributen (cf Gsgr l e) bezeichneten mädchen. Man wird also vor die alternative gestellt nagnikā bei Gobh zu nehmen = ein ganz junges aber doch schon mannbares also menstruirtes mädchen welche bed, das wort sonst nicht zu haben scheint (vgl ausser dem Gsgr l e auch ein citat T s u N s ad Gobh yāvan na lajaçalini kanyā puruṣasannidhau yonyadi na vaguheta tāvad bhavati nagnikā) oder aber es nach obigen anhaltspunkten in anagn^o zu emendiren — 5 20 bhadram in diesem sūtra wird wegen les bhadram im vorherg's ganz unverständlich und T 1er mag sich nur durch eine sehr künstliche erkl zu helfen klar aber ist die sache bei der lesart mandram indem wir dann in s 10 u 20 ein seitenstück zu 17 u 18 haben — 7 4 upahimpati sing im gegen stz zum pl 3 doch bleibt das

nach ersteres = akṣāra-alav^o-aṣ^o (ein tatp, dessen vorderglied ein syn dvandv), letzteres = a-kṣṛalav^o-aṣ^o. (ein karmadh, dessen zweites glied ein tatp mit einem dv im vordergliede) — 6, 1 ādisadeṣe erregt wegen des sad^o bedenken, dazu, wie es scheint, schwankende überlieferung adimadaṣa (v 1) etwa für adimadeṣo² Ch¹ corr ṣad^o, so auch W — 6, 9 brahmabandhub (die Wbb ṁdhūh als fem, auch die comm schreiben ṁdhūh, fassen es aber nichtsdestoweniger als masc) correspondirt als masc mit brahmācārī wie kumārī mit vratavatī, darum auch vā-vā zwischen beiden correspondenzen (cf sub vā-vā) — 8, 21 samcraṇasī der form u bed nach unmöglich; auch Mbr 1, 5 10 heist so vers 17 dagegen richtig sambhṛasī (cf P 1 18, 2 sambh^o wohl auch Kausit Up 2, 11, worauf Stenzl 1 c verweist) — 9, 11 edhi hier und 1, 8, 3 wie Mbr 1 6, 2 u 2, 6, 6 wohl falsch (= „sei da, sei zu hand“ unwahrscheinlich, weil unpassend), ich habe aber dafür nicht chi zu setzen gewagt, weil möglicher weise beide sprüche unvollständig im Mbr vorliegen

III, 3, 4 ca habe ich gegen Ch aufgenommen Fällt es weg so muss man dieses sūtra zum vorherg ziehen und unsere comm berichten, dass das einige auch thun; der grund, aber den sie dagegen anführen, dass s 1 keinen savitārs enthält, ist wohl stichhaltig und so hat ca seinen guten platz (in verh mit ca in s 3 = ca — ca, sowohl — als auch) — 3 16 abhṛānādhya = „das nichtle en in folge von“ will mir nicht ganz gefallen, viell falsch für abhṛe nādhya^o = „bei einem düstern gewölk zur zeit von — dauert die schulunterbrechung bis“ etc (berichte dass abhṛānādhya^o, also (in fehler jedenfalls, überliefert, andererseits wäre abhṛe eine parallele zu den loc der folg sūtra) — 3 21 u 22 ca — ca bereitet hier auch den comm schwierigkeit, es = „sowohl — als auch“ zu setzen wie s 3 u 1 od 21 u 23, geht nicht, weil s 22 paupnamistau aus s 21 ergänzt werden muss. Man hat die wahl, das ca in s. 21 beizubehalten u darnach ein komma od semikolon zu setzen, dann s 22 mit 23 zu verbinden (mit diesem natürlich auch 24 u. 25), oder mit Ch¹ ca in 21 zu streichen, 21

klärlicher fehler, den man wohl durch das vidyāt (T.) verbessern wollte; ob man hier wie s 21 pāda 2 ein *et* (cf s 22) einfügen darf? (cf, jedoch auch 1, 7, 5) Welch großartige schlüsse übrigens T. aus diesen ungenauen stücken auf das alter unseres Gobh zieht, das wolle man nachlesen vijñ p 7 — 8, 21; der spruch Mbr 2, 6, 12, corrumpt, wofür ich keine plausible verbesserung habe (indrāmavatas tamo vah??), bloss um noch ein specimen dafür zu geben, wie der corum des Mbr kritik sieht, sei seine erkl hier angeführt: „indrāḥ he indrādayo devāḥ“, avadāt khamlanam kuru, was also unseren indramavadāt gleichen soll — 10, 1 der spruch findet sich Mbr 2, 8, 1 und ist bis auf pāda 1 = Mbr 2, 2, 1 ad G 3, 9, 9 (s o), da nun *ā* zum 2 pāda gehört, so haben wir im ersten unserer stelle eine silbe zu wenig, die man durch die conjectur mā-a (= dem dortigen l c) gewinnt, das man aber hier wegen des putra übersetzen müßte „hat gelebt, gewelt“; arhina (st prathamā dort) ist gesetzt wegen der beziehung zum argha (eine bloße wort-spielerei) Sonach lautete der erste pāda etwa: „wie sich s geführt hat sie (ie die milchkuh) bei ihrem jungen gewelt“ Die beste erklärung für diesen wie den vorbergehenden spruch zu G 4, 8, 21 wird aber wohl die sein: sinnlos und kann zu errathen!

3. Zur Interpunction und einföhrung in die lecture.

Noch sei mir ein wort zu meiner interpunction gestattet. Dass gerade in ihr meine hauptarbeit bezüglich des textes liegt und sie den, ich möchte fast sagen, wichtigsten theil meiner exe-gese involvirt, sieht sofort jeder der einigermaßen den character der sūtriliteratur kennt. Die schwierigkeiten, hierin das richtige zu treffen, sind oft enorm; meine entscheidungen bleiben daher voll der kritik überlassen und was sich als schief oder gar unrichtig erweisen sollte, wird, so darf ich hoffen, hiezu beurtheilt werden, zumal ich hier, soviel mir bekannt, den ersten versuch gemacht, die sūtra-sprache als eine ordentliche prosa vor augen zu stellen. Zur erläuterung meiner zeichen und absätze sei gesagt, dass sich wegen der eigenartig-

d hingestellt — 9, 6 „sarcent“ wird richtig sein, darnach
 erklären die comm (auch N, obwohl er sarkena hat) dvikena
 sarcena = dvikena sāmura rea ca Das Mbr führt leider die
 verse nicht auf, die ṛc (vāstos pāto etc) ist (vāstos pāto etc
 in 1, 7, 33 ist RV 7, 54, 1 = Mbr 2, 6 1) zweifellos
 RV 8 17, 11 (= SV 1, 275) und das zweifache sāmura wohl
 SV 2 1138 (= 1 276) u 1139 (= RV 8 101, 11 u 12)
 das in zwei versen den gleichen gedanken die größe surya
 ausdrückt, was im Hinblick auf die größe (resp runde gestalt)
 des wasertopfes ja nach dem geschmack eines anders einiger-
 massen passen könnte (vgl auch den inhalt der ṛc, die-e viell
 mit beziehung auf die massiven steine) „sarvena“ erschiene
 überflüssig — 9 9 wie die comm ihr baryuvāsīseti ruffis-
 sen sagen sie nicht Mbr 2 2, 1 schreibt baryuvāsa sā no
 zu der dortige comm die erkl gibt baryuvāsa haviṣ payo
 lakṣane kārpatyā vāsatī (annam pro multis!), was natürlich
 ein unsinn ist es ist = ha vy uvāsa „hat geschonene“
 (cf Mbr 2 2 13 TS 4 3 11 5), der spruch = AV 3
 10 1 — 10 32 er spreche „zerleget sie so, dass nicht“
 etc (s 13) es liegt eine aufforderung ein befehl vor, wie 2
 7 17 daher vāsaṁbhi in ṛta zu emendiren (charakteristisch für
 die comm dass sie imperativisch erklären ohne an der form
 ṛtha anstoss zu nehmen vgl o ad 2 6 9 das brahmanā-
 dhah als mass textkritik zu üben ist niemals ihre stärke)

IV, 1 20 gor pro dat (cf Whitn gramm § 297a) =
 „für die kuh“ auch 3 11 4 will mir diese lesart einiger-
 mass besser gefallen als gogr (Old u nWb) da die ersatz-
 handlung für die eine aṅgā weniger im holen als im vor-
 werfen des grases besteht welcher sinn des sūtra durch gogr
 nicht so deutlich in die augen springt — 1 21 „gemüse ist
 die zuthat zum anvārtva reismuss“ (im gegensatz zu 1 1 12),
 ṛc loc was man nicht recht verstanden zu haben scheint
 daher ṛam (T, ob das ain enle seine eigene conjectur?) u
 ṛah („mit keut“) ṛhanti, auch N im comm, im text über richtig
 — 7, 23 pada 1 hat balāyāt oḥ vidvāt eine silbe zu viel
 Das in die mass gerathene doppelte lāyāt i t ja ein leicht er-

klärlicher fehler, den man wohl durch das vidyat (T) verbessern wollte, ob man hier wie 24 pāda 2 ein ca (cf s 22) einfügen darf? (cf jedoch auch 1, 7, 5) Welch grossartige schlüsse übrigens T aus diesen ungenauen śloken auf das alter unseres Gohh zieht, das wolle man nachle en vijū p 7 — 8 24 der spruch Mbr 2, 6, 12, corruptirt, wofür ich keine plausible verbesserung habe (indramarutas tamo vah ?), bloss um noch ein specimen dafür zu geben wie der comm des Mhr kritik ubt, sei seine erkl hier angeführt „indrāh' he indrādayo devāh' avadāt' khandanam kura, was also unserem indramavadāt gleichen sollt — 10, 1 der spruch findet sich Mbr 2, 8, 1 und ist bis auf pāda 1 = Mbr 2 2, 1 ad G 3 0 9 (s o) da nun s zum 2 pāda gehört, so haben wir nun ersten unserer stelle eine silbe zu wenig die man durch die conjectur uvāsa (= dem dortigen l e) gewinnt, das man aber hier wegen des putra übersetzen musste „hat gelebt, gewelt“ arhañ (st prathama dort) ist gesetzt wegen der beziehung zum argha (eine blosso wortspielerei) Sonach lautete der erste pāda etwa „wie sich s gebührt hat sie (so die milchkuh) bei ihrem jungen gewelt“ Die beste erklärang für diesen wie den vorhergehenden spruch zu G 4 8, 24 wird aber wohl die sein „unnlos und kaum zu errathen“

3 Zur interpunction und einföhrung in die lecture

Noch sei mir ein wort zu meiner interpunction gestattet Dass gerade in ihr meine hauptarbeit bezüglich des textes liegt und sie den, ich mochte fast sagen wichtigsten theil meiner exegese involvirt sieht sofort jeder der einigermaßen den character der sūtraliteratur kennt Die schwierigkeiten hierin das richtige zu treffen, sind oft enorm, meine entscheidungen bleiben daher voll der kritik überlas en und was sich als schief oder gar unrichtig erweisen sollte, wird so darf ich hoffen, human beurtheilt werden zumal ich hier soviel mir bekannt, den ersten versuch gemacht die sūtrisprache als eine ordentliche prosa vor augen zu stellen Zur erläuterung meiner zeichen und absätze sei gesagt, dass sich wegen der eigenartig-

keit dieser literaturgattung incongruenzen leider nicht vermeiden lassen so dass also jene je nach dem zusammenhang an stärke gewinnen oder verlieren theilweise auch sich bis zu einem gewissen grade gegenseitig vertreten Das macht auf den ersten blick nicht selten den eindruck einer principlosigkeit die jedoch bei näherem eingehen auf den inhalt schwindet So habe ich oft ein komma mit rücksicht auf ein anderes das in der nächsten umgebung wichtiger erschien weggelassen wo ich es sonst gesetzt zuweilen hat es specielle nebenbedeutungen die nur bei schärferem zusehen klar werden Aehnliches gilt vom colon das möglicher weise den grössten anstoss erregt denn es weist bald zurück bald vorwärts bald steht es für ein semikolon (wenn nämlich ein solches oder mehrere bis zum nächsten punkte folgen) bald ist es weggelassen (wenn nämlich ein solches unmittelbar vorhergeht) bald deutet es noch etwas besondres an in welchem fall dann die erklärung der comma zu rathe gezogen werden muss Wirkt es rückwärts über einen punkt hinaus so habe ich dafür gewöhnlich — gesetzt im allgemeinen aber gilt die regel dass es allein stehend über den unmittelbar vorhergehenden oder folgenden punkt nicht hinüberweist (in keinem fall über ein —) es sei denn dass sie wegen allzu vieler oder allzu starker bei und nebenätze nicht gut durchführbar war Mutatis mutandis gilt ähnliches von den übrigen zeichen sie bedingen sich eben alle bis zu einem gewissen grade je nach dem zusammenhange des textes und ich hätte einige noch erfinden müssen wollte ich alles ganz schablonenmässig durchführen Ein — zeigt in weniger deutlichen fällen an dass aus dem vorhergehenden etwas ergänzt werden muss oder aber dass das bis zum punkt folgende einen anhangartigen zusatz bildet Fin — — vertritt etwa unsere klammer die ich schon aus äusseren gründen dann aber namentlich deswegen nicht anwenden wollte damit nicht der eindruck hervorgebracht würde als ob das innerhalb derselben stehende nebensächliche wäre Die beiden striche innerhalb zweier punkte markiren kleine selbstständige zwischensätze in denen selbst nur an zwei stellen punkte sich finden näm-

lich 1, 5, 15—18 u 3, 2, 45—51 Ein, — zeigt an, dass eine ganz neue handlung folgt zu der jedoch aus dem vorhergehenden ein theil ergänzt werden muss Ein — mit einem neuen absatz deutet an dass der folgende abschnitt in irgend welcher beziehung zum vorhergehenden steht Eine solche beziehung hat auch 1, 4 zu 1, 3, doch habe ich bei 1, 3 18 den strich nicht gemacht um die verschiedenen, bei Gobh besonders ausführlich und abgerundet behandelten bair mehr zu markiren Umgekehrt erscheinen die drei absätze mit — von 3, 10 — 4, 4, 21 im verhältnisse zu den sonstigen dem inhalte des textes nach zu wenig motivirt, ich habe sie dennoch gemacht um die drei astakā besonders deutlich vor augen zu führen Ein — ist ein sehr verstärkter punkt Die stärkste interpunction ist ein punkt mit einem neuen absatz Diese bemerkungen mögen als allgemeine directive für die lecture dienen das einzelne muss selbstverständlich für sich betrachtet werden

Im anchluss hieran mögen einige sprachliche auseinandersetzungen folgen, die zum theil meine interpunction motiviren, vor allem aber das verständniss Gobh's vorbereiten sollen, zugleich hat man sie als einleitung zu meiner übersetzung anzusehen, bei welcher ich also dieselben voraussetze Es handelt sich hierbei um die conjunctionen und partikeln einige adverbien und pronomina die wenigen absolutiva und um die wort- und satzstellung Es darf nicht unbemerkt bleiben dass diese ausführungen den nebenszweck haben interpretatorische übergriffe der comm zurückzuweisen und insbesondere ihre auf conjunctionen und partikeln, resp adverbien bezüglichen erklärungen mit oft erstaunlichen extravaganzzen auf das nivera philologischer kritik zu bringen Was nicht alles bei ihnen unter Umständen ein atha, atas, ca, tu va etc bedeuten kann! In solchen fällen ist mit ihnen natürlich keine verständigung mehr möglich, wir gehen unsere wege und treffen mit ihnen wieder da zusammen, wo sie nüchtern werden, und das können sie sehr sein, so dass sie uns bewunderung und achtung abnothigen Auch das ist noch hinzuzufügen, dass es im folgenden mir nicht darauf ankommen kann, den, Wbb gegenüber eine

neue seite der bedeutung von diesem oder jenem wörtchen zu erschließen, denn was dieselben in ihrer bekannten reichhaltigkeit geben, genügt an sich vollständig und so handelt es sich in dieser beziehung für mich vor allem nur darum zu zeigen, wie und in welchem umfange eben Göbb die in rede stehenden sprachmittel verwerthet Gerade im hinhlick darauf, dass wir es mit einer kunst-sprache im eminenten sinne des wortes zu thun haben, bei welcher rhetorische figuren gänzlich angeschlossen sind, wo die wortöconomie nicht selten bis zur unverständlichkeit getrieben und demnach auch jedem wörtchen eine ganz besondere bedeutung beigemessen wird wo ferner so manches bloss angedeutet und vieles stillschweigend vorausgesetzt wird, wodurch eben die interpretation grossartigen spielraum gewinnt gerade im hinhlick auf dieses und einiges andere ist der versuch, wenigstens in einer beziehung die sache auf ein gewisses maass zu bringen, durchaus gerechtfertigt und es wäre nur zu wünschen, dass man die gleiche probe mit sonstigen sütra-erzeugnissen machte, was nach mehr als einer seite hin fruchte trüge

ata a) abl pron c anyathā = „sonst, andernfalls“ 1 2 30, c. anyatra = „sonst in andern fällen“ 3, 3, 29, b) adv c utdham = „von da ab in der folge“ 1, 1, 23 „von da ab (bis)“ 2 7 23 „in der folge“ 1, 3 13; 3, 5, 1, „nachher“ 2, 10, 5, „darauf folgend“ 2, 8, 6, „nunmehr“ 4 3, 1 „im folgenden“ (im buche = ita utdham) 4, 5, 1

atra (opp tatra) „da, dann, am ende“ (etasmim avasare d c nachdem nämlich erfüllt, was im vorberg s vorgeschrieben cf auch das folg s) 2 3 16 ebenso 3, 4, 30 (cf dazu s 31) „hier, hierbei, in die-em fall“ 4, 1, 10 = ita 3 1, 11

atha (sehr häufig gebraucht, bes im ersten und auch zweiten prapāṭh) „dann, hierauf“ (temporell) 1, 6 13 15, 2, 3, 12 6, 1 12 und oft; unruhig „dann, ausserdem“ 1, 2, 31 5, 11, „und“ 1, 5, 1 9, 4, „ferner“ 1, 3 8, 2, 6 5, u dem ähnl, häufig nicht zu entscheiden, ob temp od anreihend 1, 4, 3 9, 5 etc, „nun“ (an ge-igtes anknüpfend und fortführend) 1, 5, 13 (knüpft an s 1 an) 2 8 9 u a, „nun“

(etwas ganz neues einleitend) 1 5 1 9 13 2 7, 1 n sonst,
„in bezug darauf“ (das wird wohl die richtige fassung sein
vgl im nwb „dafür in betracht dessen wofür ein citat)
1 3 14 4 27 9 20 3 2 7

atha tas „von da ab nun“ 2 5 1 9 1 3 1 1,
„nun jetzt es folgt“ (bloss in der dar tellung ohne beziehung
auf einen zeitpunkt) 3 7 1 4 4 27 „im folgenden“ (zu
anfang eines werkes) 1 1 1 (aus welchen worten man also
nicht den schluss ziehen darf dass sie etwa ein pratyupāsā
des Gobh voraussetzen)

antatas 1 2 28 fis en die comm temporell zuletzt“ (ācā
manit paratāh) fügen jedoch hinzu dass andere es = madhyatis
setzen Das acamanat paratāh aber versteht sich nach dem zu
sammenhang von selbst Gobh hätte darum das antatas ent
weder ganz weggelassen oder es höchstens durch atha ange
deutet Näher dem richtigen kommt madhyatis man wird über
das antatas wohl ganz streng fis en dürfen = „vom ende her —
aus“ d h rückwärts in umgekehrter reihenfolge Man beachte
nämlich dass die besprungung der sinnesorgane nach s 7 ff
mit den augen beginnt und in einer bestimmten reihenfolge
fortge etzt wird ans endo in dieser richtung gelangt wird sie
zum zweiten mal ausgeführt (pratyupāsā s 18) aber in
umgekehrter richtung indem man hier mit dem organ beginnt
bei welchem man dort aufgehört Vom ende le aus von hinten“
ist antatas auch in 1 1 6 zu verstehen (das scheint auch T
mit seinem uparistat cf die purā tac eo paristac ex der comm
ad s 7 ausdrücken zu wollen N = māhvyatas) vier bah
befinden sich in einer bestimmten lage die dann von hinten
(st von vorn) her (d h was elen in die em fall als das ende
angesehen wird) einmal oder auf einmal (sakṛt) be oder über
gossen werden von beiden enden oder seiten aus (ubhayatāh)
d h von vorn und von hinten (auch hier die eine seite als an
fang die andere als ende fingirt vgl die comm zu paryuṣan in
tan 1 3 2) dagegen ge elicht nach s 7 die legierung jedes
einzelnen bah wenn sie einer nach dem andern nied rgelegt
werden (vgl zu unsern tellen be leiert angezogene 1 3 5)

In 1, 9, 17 (einem citat) ist ant^o = „zuletzt, schlimmsten falls, d. i. wenigstens“

iti = unserem kolon bei citaten und aufzählungen von einzeldingen (so in folge der spruchanführungen weitaus am häufigsten verwendet); ferner „in der weise, also“ (= evam) 1, 3, 9 1, 18 31 (vgl. hier die comm itina mitam ucate, tripv etany ekikrye 'ty arthah) 7, 9 u. a., bei einem abhängigen potentielsatz „wie, in welcher weise“ 3, 5, 1, „dort bei“ (d. i. bei einem best. wort im spruche) 2, 1, 10 3, 9 8, 14 u. a. In 1, 1, 18 22 2, 30 3, 15 4, 19 26 5, 9 7, 28 9, 18 u. 19 23, 3, 2, 28 (mit einer ausnahme also sämtlich im ersten buche, was uns gewissen gründen hervorgehoben zu werden verdient) ist die bed. des iti mehr oder weniger zweifelhaft, doch glaube ich, dass sich dieselbe folgendermassen vertheilt lässt man stellen in's augo wie 1, 6, 8—9 7, 5, wo das zweite iti zweifellos = ity abh. ist, so wird man diese letztere bed. auch ansetzen dürfen in 1, 1, 16 (das yathā kāmayetī, tattha kuryāt in v. 19 würde sonst keinen sinn haben, wenn die comm recht hatten, es kann gegenüber s. 18 nichts anderes aussagen, als was es in 1, 6, 10 gegenüber s. 8 u. 9 bedeutet, beachte ausserdem in v. 18 das s. 17 einschränkende tu) 22 („itir adhānpiakāraṇapariśamaptim dyotayati, aber s. 23 steht im gegensatz zu s. 22, welche letzteres eine ansicht vertritt, die Gobh. nach s. 23 nicht theilt, cf. C 1, 1, 9, Gogr. 1, 77 versteht das iti in s. 22 nicht anders als unsere comm und kann daher sagen: „morgens sollen sie den anfang ihrer spenden machen“, wodurch er eben Gobh. in v. 23, ohne es zu wollen, widerspricht, das ca oder besser ca'ia in s. 22 dient eher zur bestätigung meiner erkl., denn dass es ihr entgegenstehe, vgl. w. u.) 9, 18 u. 19 (wo die beiden iti wohl das citat fortsetzen, die erkl. der comm ist jedenfalls ganz unzulässig) 4, 19 (könnte hier übrigens, da das ha, cf. w. u., nicht unbedingt dagegen-sprüche, auch = „also, in der weise“ sein, die comm iti hy ditihiyam ucate), 3, 2, 28 (die comm iti prasiddham „bekanntermassen“, was freilich auch ginge), 1, 2, 30 (gut die comm itir brāhmanavakyasamaptim

'dyotayati, beachte auch das ha, s 29 gehört wohl nicht mehr zu diesem ausspruch), iti = ity ācakṣate (d c iti hy ācakṣ?) in 1, 3, 15 u wohl auch 1, 7, 28 (d c itih kāndikāparisam-
 aptyarthah, 'ttho vā die zweite angenommene möglichkeit ist undiscutierbar, die erste ist zulässig, doch neige ich mich mehr zu der angegebenen erkl, vgl 1, 8, 20), abschliessende bed hat iti in 1, 4, 26 5, 9 (viell aber auch = ity āhuh, wozu dann s 8 nicht mehr gehörte) 9, 23 [fraglich, auch die comm schwanken, doch beweist etwa das athā 'py udāharanti s 20 nichts für ein citat, cf 1 4, 27 (hier zeigt sich kein folg iti) 3, 14 (das iti in v 15 reicht höchstens bis grāh zurück)] Blo-
 erwählt sei noch dass die comm wiederholt das iti elliptisch erklären, z b 2 9 7 (itih āyad api pārīṣikaṇi deyam ity upadiṣati, also) = „n a, etc“ (vgl zu ca), was wir natürlich nicht mehr ernst nehmen dürfen — Zu iti = ity āhuh (od dem ihul) u iti bei ity eke im unterschied von eke vgl noch einl zur übers

• ita = „wie als“ (wa für einen) in 1, 7, 7 Grosse Schwierigkeit bereitet es in 3 4 12 Nach den comm ist es hier = eva, welche bed ja an sich zulässig wäre, so werden aber dadurch dem zusammenhange nicht gerecht Nach ihnen ist nämlich der sinn v 11 — 16 „der lehrer begiesse [den schüler (s 11) so behauptet, man (abhiśiñcet) so yaṁ paramatopanyāsyah] vielmehr aber er sich selbst“ [so der schüler s 12 (svayam eva brahmacāry ātmānam abhiśiñced na panar ācāryo bhiśiñcet) was Gobh s an-sieht sei (svamatam), N hat die gleiche erkl nur setzt er tu = vā, was nach den Wbb ebenfalls möglich] Und warum soll er sich selbst begiesen? Das fordere nach s 13 der spruchinhalt, denn in den dabei angezogenen sprüchen (s 11 ff) heisse es „ich begiesse mich“ (so Mbr 1, 7. 3 zu v 16) Diese erklärung scheitert gleich bei der des ācāryo bhiśiñcet, denn in jenem sinne hätte G gewiss wenigstens sein iti gesetzt. Viel eher schon könnte man den potentialis nehmen im sinne von „der lehrer sollte (eigenti) begiesen, aber er (der schüler, thue es) selbst“, doch hindert daran s 13, auch verwendet

G diesen modus, den er sehr häufig gebraucht nirgends so
 Man wird also abhizinet übersetzen wie gew. er (der lehrer)
 begiesse (zuerst den schüler wohl zur reinigung) dann gießt
 er (der lehrer) zwei doppelhände voll wasser, auf die erde
 (avizineti bhūmā ity arthā zur abwendung von schlimmem)
 die eine mit dem spruche ye rpsu etc (s. 14), die andere mit
 yad rpsam etc (s. 15) und recitirt dabei diese sprüche wie sie
 Nr 1, 7 1—2 stehen d. h. in der 1. pers. sg. nach wel-
 cher man annehmen könnte der schüler selbst vollziehe auch
 dieses zu gießen auf die erde. Dem soll aber hier nicht so
 sein meint Gobh. darum schickt er s. 12 und 13 voraus,
 die demnach als vordersätze zu s. 14 u. 15 zu fassen sind und
 den sinn haben (der lehrer begiesse den schüler s. 11)
 „als ob er (der schüler) aber selbst (s. 12) es auf die erde
 zu gösse s. 14 ff.), lauten die worte der (s. 14 ff. angegebenen)
 sprüche (s. 13) gräust er (der lehrer) us“ etc (s. 14). Der
 sinn von s. 12—15 wäre also mit einem worte: der lehrer
 handelt stellvertretend in wort und that darnach erst (s. 16 ff.)
 handelt und spricht der schüler selbst (atmanam abhizineti
 welches Atmanam man also im gegensatz zu dem zu ergän-
 zenden Ithau in s. 11 nicht pressen darf). Diese fassung
 einer stellvertretenden handlung wäre dann vielleicht auch ander-
 wärts zulässig wie besonders solche fälle beträfe, wo ein gerun-
 dialsatz nach den comm. ein anderes subj. enthält als das Ver-
 fin. zu welchem der elbe gehört statt dessen also vielmehr
 die congruenz des subjectes auf die angegebene weise herzu-
 stellen wäre. Mag dem so sein oder nicht jedenfalls käme bei
 meiner erkl. auch das zu seiner wahren geltung wäre es
 eya so hätte Gobh. auch die es gesetzt das er ja ungewöh-
 lich liebt, und bedeutungslos ist es gewiss nicht.

„u. r. aler dagegen“ 1, 4 26 8 12 — u. vai „nun aber“
 1 6 21 8 3 1 1, 18 (stets mit yadī)

ubhayatī neben ubhayatra 3 3 11 u. 12. Verstehe ich
 die comm. recht so lehnen sie s. 11 auf s. 9 u. 10 aus (ul ha-
 yata ul iyaminn aṣṣ upakaraṇe) was sie bei ul hayatra in
 s. 12 (ubhayor aṣṣ upakaraṇayor) mit recht thun, diesem ge-

gegenüber wird, man aber ubhayatas = „nach beiden seiten hin (so, der nacht s 10 ahnl dem pakṣipim) drei tage“ fas en müssen u, s 11 bloss auf s 10 beziehen, während also nach s 10 $1\frac{1}{2}$ tage herauskommen, wären es hier $6\frac{1}{2}$.

etad pram hinweisend = (im pl) „die folgenden (dinge, die angegeben werden) 2 2, 16 9, 3 u. sonst, hinweisend auf das eben vorliegende „dies“ 4 2, 35 3, 8 u. a. Weitau am häufigsten ist es aber zurückweisend etayaḥ va vṛta („in der eben entwickelten weise“) 2, 9, 18 19 u. a., etam vācam („solche rede“) 3, 5 19 „diese“ (eben genannten dinge) 3, 9 4 ferner in folgenden fällen 1 1, 10 4 15 20 23 24 28 9, 1, 2, 1, 11 8 15 10 13, 3 5 37, 4 4 30 5, 27 7, 26 Diesen vielen und wichtigsten stellen gegenüber ist es etwas auffallend dass nun eva in 1, 9, 24 wie es scheint, hinweisend ist, in welchem sinne ich auch interpungirt habe, es könnte jedoch auch hier zurückweisend sein, die entscheidung für die eine oder die andere bed ist schwer (die comm sind ebenfalls pathlos) Ueber das etad in anwendungen wie etayaḥ ca etam vācam, etam mantram vgl einl zur übers d, wo das verhältnis des Mbr zu Gpbb näher besprochen wird

eva nur = eva 3) des nWb, sehr häufig und was zu betonen ist, stets scharf geschieden von oram dem es die comm wiederholt gleichsetzen (wie sie überhaupt bei eva be anders viel unsinn vorbringen)

khalu = „und zwar“ 1 6 6 (so auch Gstr 2 91 gegen Bloomfield), ähnlich 2 3 5 3 2 29 (die comm. mit unrecht überall = anarthako mātali)

ca, wort- und satzverbindend etwas stärker als unser „und“ (dieses gewöhnlich gar nicht ausgedrückt) = „und auch nebst, ausserdem, ferner“ (sehr häufig) Besonders hervorzuheben ist das satzanknüpfer, einen neuen gedanken ein- und weiterführend er mit eva verbunden „und nun eben“ (damit, tena) 1, 1, 22 (die comm caḥ tārthak ca va ti vi nipāta-amudjyāḥ) „und nun“ 2, 8 17 (d c ca va wie vorher) „und auch“ 3 8, 15, „und eben“ 1 2 10 1, 6 7 26 (die comm erkl verschieden in 4 4 6 clhpti ch) ohne eva „und nun“

3, 1, 14, „und dann“ 3, 6, 6 10, 20, 20, 4, 2, 12 (hier diese bed. „und dann, und ferner“ durch *atha* *ca* = unserem *ca* ganz deutlich), „und andererseits“ 3, 3, 12. Dieses *ca* ohne *eva* (übrigens auch mit demselben, und nicht nur an den genannten stellen, sondern auch sonst öfter) fassen die *comm* elliptisch = „unter anderen auch dieses, dieses und anderes“, wozu kein zwingender grund vorliegt. In ihrem eiter für diese erklär-
 rung fügen sie z. b. 4, 2, 12 auch ohne weiteres bei (*caçabdāt*) *klomnaç ca* obwohl oben 4, 1 5 gegenüber s. 4 ausdrücklich gesagt wird, dass für die anastasyafeier nur der linke schenkel deponirt werden solle (was mit dem *kloman* zu geschehen hat, darüber schweigt Göhl). Ein anderes beispiel ihrer allzu-großen vorliebe für dieses *ca* bietet 3, 3, 23, wo vorgeschrieben wird, man habe beim tode des landesfürsten einen tag und eine nacht das lernen anzusetzen, sie finden nun in *ca* ange-
 deutet, es solle solches geschehen auch beim tode eines freun-
 den künigs oder landesfürsten (*caçakārd aṣṭaktyo ca pṛthivyaṣare, rājñi*) und ähnlich in s. 24 (s. 24 und 25 gehören zusammen und die beiden *ca* sind = *ca* — *ca*). Den schein für sich haben sie bei 3, 3 12 (wegen s. 15), aber kaum mehr Merk-
 würdig allerdings ist die *ca* in 4 9, 11, das sie ebenfalls so erklären (*caçabdāt ātmamāç ca*) und hier will es mich fast be-
 dänken als ob sie recht hätten, oder sollte in s. 8—11 von einem fall die rede sein wo einer andere (nicht sich selbst) aus einer gefahr rettet (*cf* s. 9 das schwarzigkeiten bereitet)?
 Dann wäre *ca* = „und“ Ich lasse die frage hier offen. Stände aber die von den *comm* diesem *ca* beigelegte fest, so müsste man wohl auch Göhl s. zeit ziemlich tief herabsätzen —
ca — *ca* „einerseits — andererseits“ 1, 3, 9 10 (die eine spende da die andere dort, *cf* die *comm*), eben o oder „so-
 wohl — als auch“ in 2, 1, 15 — 16 3, 3 21 — 25, 4, 1, 6 (beachte das *pṛthak*) 2 11 31 — 32 35 3 6 u. sonst,
 na *ca* — na *ca* „weder — noch“ od. „und nicht — noch auch“
 1, 2 21 — 27

ced. „wenn“ im nachsatz 1. 8 6, 3 2 6 im vordersatz
 4, 9 20 10 7

tatas local = „von dort“ (sc dem sudl. feuer s 5) 4
 4 6 und wie hier so ist es auch zu fassen in 1 7 21 „eben
 von dort“, mit barhiṣah = „von der streu dort von eben die
 er streu dort“ nach s 19 steht nämlich das topfgerneht auf
 der streu und eben von dieser nicht etwa von einer andern
 nimmt er auch nach s 21 die Hütterungshalme zur ajyazube-
 reitung deren ausführung s 19 — 28 beschrieben wird (ver-
 stehe ich die comm recht so ist ihre erkl gesucht berichte
 jedoch die mittheilung T s dass andere anders erläutern) wie
 hier so auch 1 8 27 wo das barhis auf dem das ṽya oder
 havis steht voraus gesetzt wird und vielleicht gerade wegen
 1 7 19 Temporal „darauf darnach“ 4 2, 1

tatra (cf atra) „dort“ 2 3 2 9 3 9 4 9 4 7 15
 „dorthin“ 4, 2 27 in dem fall 3 2 55 „in bezug darauf“
 3 5 2 „dabei“ 3 2 21 6 8 „dann“ (mit nachdruck) 3
 8 20

tu „aber im gegensatz a) zu dem unmittelbar vorher
 gehenden sūtra 2 1 9 3 7 9 24 3 1 11 („übrigens“)
 3 27 (upāsanne sc ein lehrer der zufällig anwesend ist im
 gegensatze zum ständigen eigenen lehrer s 26 mit unrecht
 ergänzen die comm ṣi ve) 4 12 (cf o sub va) b) zu den
 unmittelbar vorherg sūtra 2 2 5 3 1 30 („übrigens“)
 2 5 („übrigens“ die comm geben versch erkl) 4 6 4 4
 10 („doch gegenüber s 10—1) c) theils zum unmittelbar
 vorherg theils zu früheren 1 4 2) (gegenüber s 28 bezug-
 lich der wunscherfüllung s 30 1 gegenüber 16 ff wegen
 des vāyam also nicht auch anyo brāhma etc) In 1 4 2
 s 1 1 ferner aber Die beiden tī in 4 5 11 und 12 te-
 hen nur gegen itz zu s 9 u 10 und lassen sich setzen = tī
 — tu man kann sie daher wiedergeben mit einer eits über
 — und andererseits“ tu mit eva häufig in gleicher bed wie
 hen „aber jedoch übrigens inde sen“ u ihm mit bloss
 weiterführender bed („aber“) 1 2 9 4 1, 20 5 8

yathārtham bei Gobh recht leibet am anzudeuten da s
 eine bestimmte handlung abgeschlossen ist (cf das yathārtham
 pratyajet in 1 1 23 24) „je nach zweck“ 1 5 15

vī wort- und satzverbindend „oder, oder auch, oder aber“ Die comm fasst es bald als vikāṭa, bald so, dass das folgende nur zulässig ist wenn das vorhergehende im augenblick nicht vorhanden oder nicht möglich ist (wie schon auch bei dieser partikel noch eine reihe von nebenbedeutungen die uns natürlich nichts ingehen) Für letztere bed scheint z b zu sprechen 2 9, 4 vgl mit s 13 15 (beachte die nachhinkende stellung des ādarṣam va) doch schreibt Gobh dafür gew an vī Diese scheidung der comm ist möglich, ihre richtigkeit lässt sich jedoch nicht beweisen Facultative bed beliebig hat vī in 1 7 18 3, 2 10 viell auch 3, 10 3, in 3 1, 21 entw ebenso oder, was bei Gobh allerdings auffallend wäre, es ist bedeutungslos resp = eva (die comm übergehen es) schweigend eine taktik der man bei ihnen in schwierigen fällen (stets begegnet) — vī — va „entweder — oder“ (gleichviel), so wiederholt „entw (das eine) — oder“ (das andere) 1 3, 6 (cf a 7 ff) 5 12 9 7 (beachte va — va — vī vī = „entw — oder — oder auch“) 15 In 2 9 9 viell = „entweder (auf der einen seite der brahmācāri und die vratavratī) — oder“ (auf der andern seite der brahmahandhā und die kumārī) d h entweder das eine oder das andere paar (nach den comm = vī — vī — va — va) In 1, 1, 10 corre ponirt das zweite vī — vī mit dem ersten vā — vā = „entweder (da) und dann (für) — oder (dort) und dann“ (für) d h die am lger dargebrachte huldigungsgabe gilt der liebe, die im abtritt dem zorne — vī — vī — vī „entweder — oder — oder“ (gleichviel) 1 1 16 6 21 8, 24, fraglich 1 3 8 (beachte das mit hundertdruck gesetzte sravēṇa), „entw (das eine) — oder (das andere) — oder (das dritte) 1, 5, 10, „sei es — oder — oder“ 1, 4, 20 — va — vī — vī — va 1, 9, 13 = „sei es (an dem einen) — oder (an einem) — (das eine) — oder“ (das andere)

hi ja ja doch 1 6 1 9 3 12 etwa „allerdings“, freilich 2 9 27 (zur bloßen hervorhebung der vorherg wortes hätte G eva gesetzt) mit eva „gewisslich“ 1, 4 28 3 8 8 mit sma „ja doch“ 1 9 17 Sonst kommt es so wie

ta (alleinstehend 1, 6, 1) und hu, nur in citaten (aus der brāhmanalit) vor, wungstans sehe ich sie als solche an

Die absolutiva scheinen iterative bed zu haben ndve-
cam 3, 7, 8 = „immer wieder sichtigend“ (udvicyo dvicva, N),
a-amsvadam 3, 8, 10. = „jede-mal ohne zu kauen“, upagha-
tūm = „jede-mal von neuem herausstechend“ (upabatyā va-
dave ty arthah, N) 1, 8 2 4, 2 39 — schöpfend 1, 9, 26
(sraveno jhatya jhmyat, N) 1 erläutert ad 1, 8 2 das upa-
ghatum — upaghātunāma yathā bhavati homah tathā etc., was
er im-an-schluss an G-gr 1 111 u 112 thut, und lässt es
somit substantivisch als term techn wie sampatam 2, 3, 7
5, 5 wozu man vgl G-gr 1, 113

Hinsichtlich der wort- und satzstellung liebe ich nur zwei
aber stets im auge zu behaltende regeln (mit fraglichen ausn)
hervor

1) das vom verbum finitum oder infinitum abhängige
object steht vor demselben (weitaus der häufigste fall) nach
demselben, wenn ein gewisser nachdruck auf ihm liegt (auch
für manchen zusammengezogenen satz scheint diese regel gel-
tung zu haben) Ob nun hienach 7 b 2, 3 21 richtig inter-
pungirt ist? Ich entschied mich schliesslich für die erklä-
rung, obgleich ich gestehen muss dass ich nicht vollständig
überzeugt worden, denn einmal liegt auf dem sthālipākam
kein nachdruck (ist schon s 19 erwähnt und hätte sich somit
bei uddhṛtya von selbst verstanden) und sodann fragt es sich
ob man vyūhya = patiāntare sthāpayitvā (d. e., wofür aber gew-
ud — har gebraucht ist) st der bed „zertheilen“ setzen darf
Es wäre daher nicht unmöglich dass man lesen muss ud-
dhṛtya, sthālipākam vyūhyai kadeṣam etc (den sthā-
den ganzen, gegensatz ekad^o)

2) der gerundialsatz geht dem hauptsatz voraus (das
gewöhnliche), liegt ein nachdruck auf ihm oder ist er eine
art elliptischer satz, so folgt er Zu bemerken hierbei ist dass
sein subject mit dem des verb fin überein stimmt (einige un-
scheinen constatiert werden zu können die bei der übers zur
sprache kommen, vgl 3 sub 171) die durch das gerundum

ausgedruckte handlung geht der durch die in fin bezeichneten voran

Sonst ist die satzgefüge bei Gobh erfreulicher weise nicht ohne abwechselung, er hat nicht nur einfache, sondern auch haupt- und neben-, participial- u gerundial-, zusammengezogene, zusammengesetzte bei- und untergeordnete satze überaus beliebt ist bei ihm der haupt- mit abhängigem gerundialsatz, im ganzen verkugnet sich aber auch in dieser beziehung, nicht der sūtracharakter seines werkes

Schlussbemerkung

Die sandhuregeln am ende eines sutra habe ich der zahl-
 len wegen die nun einmal unentbehrlich sind nicht beobachtet — Die unterschritten zu den einzelnen prapīṭhakti sind W entnommen, die am schluss des ganzen befindliche ist meine eigene combination nach T u dem titelblatt (sam-
 vedaṣṭa) eines m.

Gobhūlagrhyasūtram.

I

athā to grhyakarmāny upadeśyamah

yajnopavitina cāntodakena kṛtyam² udagayane purva 1
 pakṣe punye hami prag āvartanad abnah kalam vidyāt³ yathā
 deṣam ca⁴ sarvaṇy eva nvaharyavanti⁵ apavarge bhirupa
 hojanam yathāçakti⁶ — brahmacari vedam adhityā ntyam
 samidham abhyādhāsyān⁷ jāyāya va pāṇim jighrksan⁸ anu-
 guptā apa āhṛtya pragudakpravanam deṣam samam vā pari
 samuhyo palipya madhyatah prācim lekham ullikhyo dicim
 ca sambatām paçcad madhye praçis tatra ullikhya bhyuk^{et}⁹
 lakṣanāvrd eṣā sarvatra¹⁰ bbur bhuvah svar ity abhimukham
 agnim pranyanti¹¹ prete vā grhapatau paramethikaranam²
 tathā tithunakṣatrapariśasamavāye³ darçe vā pāṇnamāse vā
 gnisamadīanam kurvita⁴ vaiçyakuḷad vā mbariṣad va gniṁ
 āhṛtya bhyādadhya¹⁵ apī vā bahuyajma evā gārad brāhma
 nasya vā rajanyasya vā vaiçyasya vā⁶ apī vā nyam matu
 tva bhyādadhya¹⁷ punyas tv eva nardhuko bhavati ti⁸
 yathā kāmajeta titha kuryat¹⁹ — sa yad eva ntyam samu
 dham abhyādadhya jāyāya va pāṇim jighrksan jhoti tam abhi
 samyacchet²⁰ sa eva sya grhyo gñir bhavati²¹ tena caī vā
 sya pratarāhuṭir huta bhavati ti² sayamahutyopakrama evā
 ta ūrdhvam grhye gñau homo vidhiyate²³ — purā prāduṣ

grhyak² T so auch d e mss * rekham T N W (4 3 9
 haben aber auch d e s lekha)

karanavelāyāḥ sāvampṛātar anugūṭā apa āharet paricarani-
vāḥ²¹ api vā sīvam²², api vā kumhād vā mṛukād vā grbhī-
jāt²⁶ purī stamayād agnīm prāduskrtvā samute sāvamī-
hutiṃ juhuyāt²⁷ puro dayit prātib prādu kṛtyo dite nudite
vā prātaributiṃ juhuyāt²⁸

2 yajnopavitam karute sutram vastram vā pi vā kuṣṛayam
eva¹ dakṣiṇam bīhum uddhrtvā ciro vadhvā saye nse
pratiśthāpayati dīkṣam kakam anavalambam ihavaty, evam
yajnopaviti bhavati² sayam bīhum uddhrtvā ciro vadhvā
dakṣiṇe nse pratiśthāpayati sayam kakam anavalambam
bhavaty evam prācnaviti bhavati³ pūrvajñe tv eva prācna-
viti bhavati⁴

udann agner utṣṛpya prakāśita pām pīdan co paviṣṭa
trir ācāmed, dvīḥ parimṛjita⁵ jādā abhruksya ciro bhv-
ukset⁶ indriyāny adbhīḥ samspṛcet⁷ aksini nāsike kṛpāy,
iti⁸, vād yan mīmāṃsyaṃ syāt, tat tad albhīḥ samspṛcet⁹ ti-
trai tad ahuḥ¹⁰ no pṛspṛcet vṛjan¹¹ na tiśhan¹² na ha-
san¹³ na vilokayan¹⁴ na pranataḥ¹⁵ nā ngulibhīḥ¹⁶ nā tur-
thena¹⁷ na saṣabdam¹⁸ nā nṛvekṣitam¹⁹ nā bāhyānsaḥ²⁰ nā
ntariyāṅkadeṇasya kṛtāyitvo itarivatām²¹, no śnābhīḥ²², na
saphenābhīḥ²³ nā ca sopānatkaḥ kṛcī²⁴, kṛsāṅtikāḥ²⁵ gale
baddhāḥ²⁶ caran u na pṛasṛjya ca²⁷ antataḥ pratyupaspṛcya
śucir bhavati²⁸ hṛdayasprṇas tv eva pa ācāmet²⁹, uccāṣṭo
hai va ta nyathā bhavati ti³⁰ — atha pratyupaspṛcnam³¹
suptvā bhūktvā kṣntvā snatvā pītvā viparidhāya ca rathyām
akramya cmaṇanam ca cantāḥ punar ācāmet³²

3 agnum nṛsamādhāya parisamuhya dakṣiṇajānvakto dak-
ṣiṇenā gnum adite numanyasve ty udikāṅjalīm pṛasṛcet¹
anumate numanvasve ti paçcāt² carisvaty anumanyasve ty³
uttaritatā⁴ deva savitāḥ prisuve ti pradakṣiṇam agnum pa-
rvukset sakṛd vā trir vā⁵, paryukṣanāntān vyattharann abhi
parvukṣan homyam⁶ atha havi jasyā anasya gnav juhuyāt
kṛtasya vā kṛtīya vā⁷ akṛtam cet, prakāśitya juhuyāt pro-

2 * udag T udan de mes genauer udañ (cf z b 3 4 J)

— 3 * parisamuhya T (doch 1 1 9 auch ° ubya)

- dikam krtvā¹, atha yadā dadhī payo yavagum vā kansena vā carusthalya vā sruvena vai vā² agnaye svāhe ti pūrvam tusnim uttaram madhve cā parajitāyām ca diṇi ti sāyam³, atha pratah surjaya svāhe ti pūrvam tusnim eva ttaram madhve cu vā parajitāyām ca vā diṇi⁴ samudham ādhāya nuparyukṣya tathai vo dālānjalin prasinceḍ anv amansthā iti mantraviṣeṣah⁵ pradakṣiṇam agnīm parikramvā pām ṣeṣam mūnya purajitvā camasūm prāṇīsthāpya, yathartham⁶ — evam ita urdhvam grhye gnau juhuyai vā hāvayed vā jivita vabhr̥that⁷ atha py udāharanti⁸ kāmam grhye gnau patni juhuvat sayampratarhomau gṛbah patni grhya eṣo gnir bha vati ti⁹ — mēthite sayamācaprātiraṇe bhūtam iti pravaca yet¹⁰ rte bhagaya vāca ṣucir bhutva¹¹ prajāpaty om ity uc cais tīsmāi namaḥ tan mā kṛvā ity upāṇṣu¹²

atha vāgyato balin haret bhāṣeta nnaśamsiddhum atī⁴ tūbhīh kāmam sambha eta² atha haviṣyasya nnaśyo ddhṛtya haviṣvair vyanjanair upaśeṣya gnau juhuyat tu nīm pāṇinai vā³ prajāpatyā purva butir bhavati anvitakṛty uttara⁴ — atha balin hared babhyato vā ntar va subhūmīm kṛtvā⁵ sakṛd apo mūnya caturdha balim nidadhyat, sakṛd antataḥ parisuceṭ⁶ ekakamp vā numdhānam ubhāvataḥ parisuceṭ⁷ sa yat pra thamam nidadhati sa pāṇīvo balir bhavaty atha yad dvi tīyam sa vajavyo vat itīyam sa vaiṣvadevo jao caturtham sa prajāpatyah⁸ — athā param balin hared udadhānasya madhyamasya dīrasya bḍavataḥ jratbamo balir bhavaty ośadhivanaspatibhyo dvībya akaṣaya itīyah⁹ athā param balim haret ṣayanam vā dhivārcam vā sa kamaya vā lalir bhavati manyave vā¹⁰ atha sastupam sa rakṣojanebhyah¹¹ — athai tad balīṣeṣam adbhur abhyāseya vasulavī dakṣiṇā mīna

3 * vai va T (W va vāg^o m t folg s Ch vaiva ebenso N in text u comm (= va eva) — *die drei era T = die erst s 10 folgen sel len in den mss — *Ch¹ u N *camanam — *malhya T Ch ebenso corr aus *ka bei W *ka N Ch² u Ch³ — 4 *adhivareas T — 5 sastupam T (beachte auch d e v l sastup^o nach der ältesten hdschr)

yet, tat pitrbhyo bhavati¹² — āsina eva gñan jubuyāt¹³
 āsināḥ pitrbhyo dadyaḍ, yathopapādām itaran¹⁴ — svayam ti
 evaḥ tām yavad viśeḍ balin haret¹⁵ api vā nvo śāhmanāḥ¹⁶
 dampati eva¹⁷ ita grhamedhivratam¹⁸ stri hā sāyam prātaḥ
 pumān ita¹⁹ — sarvasya tv eva nnasyai tām balin haret pi-
 tryasya vā svastyāṁsiya vā rthārthasya vā²⁰ yajñād eva
 nivartate²¹ — yady ekasmin kāle vrlhiyavin prakriyeyatām
 anyatarasya hrtva kṛtam manyeṭa² yady ekasmin kāle punaḥ
 punar annam pacyeta sakṛd evaḥ tad balitantram kurvita²¹
 yady ekasmin kule bahudhī nam pacyeta grhapatimahāntśād
 evaḥ tad balitantram kurvita²¹ vasya tv evam vgratib sīdhyed
 myuktam agnan kṛtvā gram brāhmanāya dattvā bhuñjīta²³
 yasyo jghanyam bhunjitv ve ti²⁶ atha py udāhaṁanti²⁷
 — etasvā vā baliharaṇa ya nte kamam prabruvita bhavati
 hāi vā sya²⁸ svayam ti eva sasyam balim hared yavebhyo
 dhy ā vrlubhyo vrlubhyo dhy ā yavebhyah sa ti āsasyo
 nima balir bhavati²² dirghiyur hāi vā bhavati²¹ — vācraṇite
 phalikarapānam adhmasyā pām ita balim haret sa randro bha-
 vati sa randro bhavati²

- 5 atha darṣapuroṁsiyob sindhyaṁ pūṇamāsim upi-
 vaset² uttarim ity eke³ atha vā ahaḥ candramā na dṛṣyeta,
 tam amivasyam⁴ jākṣanta upavastavyāḥ, pīkṣīḥyo bhūya-
 tarjāḥ⁵ mūḍāsiṁsa havi ā jārṇavak am abhūjyate pūṇ-
 amāsenā pīrapak am⁶ — jgh pīramo vikar-ih suryicandra-
 masob sī paurṇamāsi vāḥ paramāḥ samkārṣah sī mūḍāsi⁷
 yad ahaḥ ti eva candramā na dṛṣyeta tam amivasyam kur-
 vita⁸ dṛṣyuntis py ekalā gatādhvā bhavati ti⁹ trayah
 jaurṇamāśikālā bhavanti sindhya vā stamitolita vo ccar
 vā¹⁰ atha vā itih pūṇo bhavati¹¹ jgh evaḥ tasya

4 2 amavasya v e T sō auch stals li mss. — 21 prakriyeya
 tam mit recht T die mss haben prakriyetaṁ Ch² resp N * kriye-
 tam W Cl¹ u Ch² kṛtvā T (bei N fehlt dies 3 sutra im text, ist
 aber im com n erklärt u hier auch hrtva) — 3 1 darṣapuroṁsiyob T V
 W 1 viprakarṇ T V W — 4 amavasya T s. 7 u 4 hat er auch
 "vas" hier aber u. in der flge doreizubend; vas" während d
 rhu consequ nt "vas" schreiben)

jñānasya 'dhyayo bhavati adhyaita vā, tadvidbhyo va parvā
 "gamayeta"¹² — atha yad ahar upavasatho bhavati, tad abah
 purvāhna eva pratarahutim hutvā tad agneh sthandilam go-
 mṛyena samantam paryupabampati¹³ āthai dhman upakalpa-
 yate khādirān vā palāṣān vā¹⁴ — khādirapālāṣalabhe vibhidaka-
 tilvaka-bādhaka-nīva-nimba-rājavrksa-ṣalmaly-aralu-dadhittha-
 kovīdāra-śleṣmatākavarjam sarvavanaspatinam idhmo yathār-
 tham syat¹⁵ viṣakham piatī lunah kuṣā bṛuh¹⁶, upamul-
 lūnāh pītrbhyah¹⁷ te-ām alābhe ṣukatrna-ṣara-ṣurya-balbaja-
 mutava-nala-ṣuṇṭhavarjam sarvatrnam¹⁸, — ājyam sthalipakti-
 yān vṛbin va yavān vā carusibahm mekṣanam sruvam anu-
 gupta apa iti¹⁹, yāni ca ukalpim udāharisyāmaḥ²⁰, na tad
 ābah prasrjyeta²¹, durād apī grhān abhyejat²², anyatas tu
 dhanam kṛṇīyān na vikṛmīti²³ abahuvādi syāt²⁴, satvām
 yivadiśet²⁵ āthā parāhna eva plutyau pavasathukam dam-
 patī bhūṣṇiyātām yad enayoh kṛmyam syāt, sarpiṛmīṣam
 syat, kuṣalena²⁶ mānatantavyo bo vācā huta vā etasya mā- 6
 nu-y abutir bhavati ya aupavasathukam nā ṣuātī¹, anīṣvaro
 ha ksodhuko bhavaty akāmyo janānām, pāpavasiyasi hā 'sya
 prajā bhavati², va aupavasathukam bhunkta, iṣvaro ha bhavaty,
 aksodhukah, kāmīyo janānām, vastiyasi hā 'sya prajā bhavati²
 tasmād jat kamayetau pavasathukam bhūṣṇiyātām⁴ — adha
 evai 'tām rātrim ṣṛīṣyatām⁵, tau khaṭu jḡgranmīṣtrā evai tām
 rātrim vīḷḷreyitām stibhasamīṣreṇa vā kenacīd vā⁶ jūgup-
 yatām ti evā vṛtīyebhyah karmabhyah⁷ — na privasann
 upavased ity āhuh⁸ patnīya vṛatam bhavati ti⁹ vathī kīma-
 jeta, tathī kuryat¹⁰ — evam eva bitāgner apy upavasatho
 bhavati¹¹ yac cā mnāyo vidadhyāt¹² — atha pūrvāhna eva,
 prātarāhntim hutvā grēpā gṇam parikramva, dakṣiṇato gneh
 prāgagran darbhān istīrya¹³, te-ām parastat pratyanmukhas

5 ¹² vibhidaka T — vadhaka T — ṣalmaly T — ¹³ valaja T
 — lonṭha T — ¹⁴ sruvam fehlt bei T (N hat vor sruvam noch sroke
 st. sruvam) — ¹⁵ u ¹⁶ T hat die reihenfolge 24—23 — 6 ob ¹ manat²
 T. s u der mss. (st. manut², cf nVb) manotjabutir (= manu-y ah²
 od manu-ya "h") T s u der mss (st manu-ssya "h") ob ⁴ kamayeta
 (*g st. dual) richtig?

oṣadhim antardhāva cchinatti na nakhena pavitre stho vi-
 navyān iti²² athai ne adbhīr anumāṣṭi viśnor manisā pāte
 stha iti²³, sampāyo tṛpūṇty udagagrābhyām pavitrābhyām²⁴
 auguṣṭhābhyām co pakamṣṭhikābhyām et ugnihavyām abhi-
 samgrhya prakṣas trir utpūṇṭi devas tvā savito tṛpūṇty ac-
 chudrena pavitreṇa vasob śūryasya raṣmibhir iti sakṛd yajusa,
 deva tū nīm²⁵ athai ne adbhīr abhyukṣyā gṇāḥ apavrajyet²⁶
 athai tad ājyam adhuṣṭvo dag ndvāsayet²⁷ — evam ājyasya
 sampakaranakālpō bhavati ti²⁸ — pūrvam ājyam, apirah sthā- 8
 lipakab¹ paryukṣyā sthālipakā ājyam aniva mekṣaneno pa-
 ghatam hōtum eva pīkramate² yady u vā upastirpībhūghāri-
 tam juhuyel ājyabhogiv eva prathaman juhuyat³ catur-
 grhitam ājyam grhitvā pancavittam tu līḥgunām agnaye
 svāhe ty uttaritab somāya svāhe ti dakṣiṇitah prakṣo
 juhuyat⁴ atha havisa upastirvā vahati⁵ madhyat pūr-
 vardhāhe caturavatti cel tḥavati madhyat pūrvardhat pūrv-
 dhad iti pancavatti cel bhavati⁶ abhūghāriṇaty avadānām⁷
 pratyanakty avadānisthānam vatayamantavai⁸ agnaye svāhe ti
 madhye juhuyat⁹ sakṛd vā trir vai tēni vi kalṣṇa¹⁰ atha
 svī śakṛta uḥ istryā vadyaty uttarardhāy ūrīardhat sakṛd eva
 bhūyī thām, dvir abhūghāriṇet¹¹ vady u pancavitti eva dvir
 upastirvā vadya dvir abhūghāriṇet¹² na pratyanakty ava-
 dānisthānam vatayamantavai¹³ agnaye svīśakṛte svāhe ty ut-
 tarardhāy ūrīardhe juhuyat¹⁴ mahāvai pībhīr ājyānā līḥ-
 juhuyat¹⁵ prakṣīśakṛta avāpib¹⁶ pāneśv ekam pari amā-
 hanam idhmo bahub pīrvuk ājyam ājyam ājyabhogau ca¹⁷,
 sarvabhūṣaḥ samavālaya sakṛl eva saṁvi śakṛtam juḥoti¹⁸ —
 hntvāi tū mek amam anuprahāṣat¹⁹ prakṣīva vai neno
 d hntvā līḥgunā²⁰ na sruvam anuprahāṣat ity eka ślokaḥ²¹
 — ājnyu eva mahāgnē r nīhavor dīrḡajūrmamāśvob sthā-
 śakib svāt²², ājnyo vī guḥ omīvo vā hīḡnēb pūrṣamāś-
 vām²³, amīro vai nīrḡkṇo vā mahēnīro vā māśvavāsam²⁴
 apī vā hīḡnēb apī uḥ hā r dīrḡajūrmamāśvavor dīrḡ vā eva

syat²⁵ — samidham vdbhya²⁶ nuj arvuksya yajnavastu kuroti²⁶
 tata eva bahusvak kuçamuñtum adāyā jye vā havisi vā trir
 avadadhyaḍ agrīm madhyamī mulinī ty aktam rihānī vjantu
 vīya iti²⁷ atha nam adbhur abhyuksya gnāi vprarjayed
 jah paçunam adhupatī rudras tanticaio vrsā paçun asmākaup
 ma hunsir etad astu hutam tava svāhe ti²⁸ etad yajña-
 9 vīstvy ity acikvate²⁹ — atha tad dhavirucchi tam udag ud-
 vāsyō ddhrtiyā brahmane prayacchet¹ — tam titarpayiset²; brāh-
 manasya trptim ann trpyāmi ti ha yajñasya vedavante³ —
 atha tad asya nyad innam upasiddham syat⁴ atha brah-
 manān bhakteno pepset⁵ — purnapātro dakṣina tam brahmane
 dadyat⁶ kamsam camasam vā nnasya purayitvā kṛtasya vā
 kṛtasya va pi vā phalanam evai tam purnapātrīm ity acik-
 vate⁷ — brahman vai kṛ riviḥ⁸ jākayajneṣu svayam hoti
 bhavati⁹ — jurnapātro vamaḥ jākayajnanām dakṣinā¹⁰ apa-
 rimutām parīrdhyam¹¹, api hi sudah payavana undrāgnenā
 sthalipakeno sthā çatam sahasram dīdan¹²

atha yadī grhye gnau sayampratardhomajor vā darçā-
 purṇamāçyōr vā havyam vā hotīram vā na dhigacchet, katham
 kuryād iti¹³ i sayamāhuteḥ pritarāhutir na tyety i pratarā
 huteḥ āyamāhutir a māvaçyāyāḥ paurṇamasam nī tyety i
 paurṇamasāyā imāvāçyam¹⁴ etenū vā vakāçenā havyam vā
 hotīram vā lipseta¹⁵ api vā jayujānām evau sadhivantāspi-
 tinām jhalāni vā pākāçam vā çraçayitvā juhuyāt¹⁶ apy apa
 evā ntato juhuyād iti hi mā ha pākayajna ando hutam hy
 eva¹⁷ ahutīya pravaçentam bhavati ti¹⁸ nā vrato brāhma-
 naḥ syād iti¹⁹ atha py udāharanti²⁰ javan nā bhayeti bho-
 juenenai va tsvat sanītanuyāt²¹ atha yadā dhigacchet, prati-
 juhuyāt²² evam apy āya vratam sanītatam bhavati ti²³ —
 e o ta ūrdhvam haviṣāhutisu nyāvih²⁴ mantrānte svahāka-
 rāḥ²⁵ ajyāhutisv ājyam eva samskṛtyo jaghitam juhuyād
 nā jyabhāgaū ut svīçakṛt²⁶ ājyāhutisv mādāçe juristāc
 co pari çic vā mahavyābhītilur homah²⁷ jathā pīngrihane,

8 ²⁵ darçayajuraḥ T ²⁶ aktum die mas — ²⁷ i hi v T N W

— 9 ²⁸ darçayajura, (Ch.) T hat hat we die mas)

tatba cudākarmāny upanayane godāne²⁸ apavṛte karmāni,
vāmadevāganam śāntiyartham śāntiyartham²⁹

iti prathamah prapāthakah

II

punye naksatre dārān kurvita¹, laksanapraçastan kuçā-
lena², tadālābbe pindān³ vedyāh sitāya hradaḥ goṣṭhaḥ catuṣ-
pathaḥ ādevanad adabanad irināt⁴ sarvebhyah sambhāryun
navamam⁵, saman kṛtalakṣanin⁶ punāv ādhaya kumaryā upa-
namaved itam eva prathamam itam na tyeti laçcana, ita
ityam pṛthivī çṛita sarvam idam asau bhuyad iti tasyā nāma
grhitvā sām ekam grhane ti hrutāt⁷ purvesam caturṇām
grhñantīm upayacchet⁸, sambharyam api tv eke⁹ — kṛitakar
javair masair va plutam subṛt surottamena saçaritrām trir
mūrdhany abhisīçcet kāmā, veda te nama mado namā si ti,
samānayā mum iti patināma grhñijāt, svābhakarāntābhīr, upa-
stham uttarābhyām plāvayet¹⁰ jūṣṭikarmaḥ 'tat'¹¹ — pānigra-
hane purastac cālāya upalipte gñir upasamāhito bhavati¹²
athā janyanam eko dhruvānām apām kalāçam purayitvā, saho-
dakumbhah pravṛto vāgyato grevā gñim parikramya dākṣi-
nataḥ udān̄mukho vatiṣṭhate¹³, prājanena 'nyah¹⁴ çamipalāça-
mçruṇḥ ca lījanḥ caturanjahmātrān çurpeno pa-ādayanti
paçcad agneḥ¹⁵ dr̄çatputram ca¹⁶ athā yasvāh 'pānīm grahi-
yan bhavati, saçiraçkī sā pluta bhavati¹⁷ abatena vasanena
pṛthiḥ paridadhvād ya akṛntann ity etaya reḥ paridhatta dhattā
'vāsase ti ca¹⁸ prāvṛtām yajñopavitīm abhyudanayan japet
'somo dadad gandharvāye 'ti'¹⁹ paçcad agneḥ samveṣṭitam
kañam evamyāñiyam vi nyat, padā pravartajanti viçavet pra

9 ²⁸ T hat nach godane noch ca — I ²⁹ irinat T W Ch²
— ³ api 'ty eke T — ¹⁰ kamadeva T auch Nbr 1 1, 2 wie die
mss — ¹² upalipte fehlt bei T — ¹³ kalasam T — ¹⁴ dr̄çat T (stets ç,
wegen die mss stets ç) — ¹⁵ dhatta fehlt bei N bei W am rande
bugefügt

me patiyantā i antāb kāl itām iti²⁰ aiyam japed ajapant-
yam prī aya iti²¹ bṛhm o ntam kātantaṁ prīyvet²² pūrve
kṛānte dakṣiṇatā i nāgrāśaśo i viśatī²³ dakṣiṇena i āpina
lak īyam anśam anātabdhāyā śad āyā hutir juhoty agnir etu
prathama ity etatprabhrībhiḥ²⁴ mahāyāhrtiḥ hi ea pṛthak²⁵,
o aśmāstābhūc caturtham⁶ hutvo jottisthatah' anuprāśram
pūth parikramya dakṣiṇā udumukho vithiḥthe vadhvan-
jalim gṛhitvā² pūrva mātā lajin iliya bhṛtī va vadhūm
ākramayed aśmanam dakṣiṇena prapadena³ i nāgrāśo japati
manu aśmanam ārohe ti⁴ sakṛt-anigṛhitam lājānam anyānim
bhṛtā vadhvanjaliv āvapati⁵ tva so pa-ctirābhigṛhitam
agnau juhoty avicchinlaty nijaḥim iyam nary upabrūta iti⁶
arjumanam nu dāim ju apam ity uttarayoh⁷ hute patir
vithetam i uttarjya pradakṣiṇam agnir pariniryati mantrāśan
va bṛhmaninā kanyalā pūṣbhya iti⁸ paritā tālāi vā vā
tūṣṭhate tatha kramati tathā japati tathā vapati tathā juho-
ti⁹ evam tṛiḥ¹⁰ cūṛṇena esam agnā opya pṛagudicim abhiv-
utkrāmayanty ekam i a iti¹¹ dakṣiṇena prakramya saiyena
nukramet¹² mā saiyeni dakṣiṇam utkrāme ti bruyāt¹³ ik
sakan pratimantriyeti sumāngilīr iyam vadbū iti¹⁴ apareṇ
gnum andāko nūśmeryva pāmgrāham mūrdhadeḥe vāśineti
tathe tarām śmanjante ity etava rei¹⁵ vāśikāyāśa saiyena
pāminā nijaḥim upodgrhya dakṣiṇena pāminā dakṣiṇam pāmin
ślogustham uttānam gṛhitvā¹⁶ tath sat pāmgrāhāniya japati
3 grbhāni ta iti¹⁷ — samaptāśū lvihanti¹⁸ pṛagudicyām dīpī
yad brāhmanakulam abhūṣj m¹⁹ tatra gaur upaśmanahito bha-
vati² apareṇ gnum vāśikāśa rohitam carma pṛaggrivam
uttaralomaśtīrnam bhavati² tasmān enām vāgyatām upaveṣa-
yanti⁴ sā khālv istā evā naksātra laicānt⁵ prokie naksātre
śad āyāhutir juhoti lekḥāśam lā v ity etatprabhrībhiḥ⁶ ahuter
alutes tu sampitām mūrdham vāhvā vānaryet⁷ hutvo pot
thāyo pām kramya dhruvam lācayati⁸ dhruvam aśi dhruva

²⁰ aśvopast²¹ W — aśvāya²² N m text — upabr²³ N W —

²⁴ kramay²⁵ d e mss aber o s 3 auch akramay²⁶ — vādvah²⁷ z eit N
m text u comm zum folg anders T (cf. dazu v 1)

ham patikule l'huyāsam imuṣyā sāv iti pūtināma gṛhṇīy id
 ātmanaḥ ca³ arundhatīm ca³ ruddhā haṁ aṁti ty evam
 eva¹¹ atha nām anumantṛayate dhruvā dyaur ity etaya reā¹²
 anumantṛita gurum gotrenā bhuvālyate¹³ so vā vāgvisar
 gaḥ¹⁴ — tāv abbaṁ tatprabhṛti tritṛitīm ik āśāyānāḥ
 brahmacarinā bhūmau saha śayiyatīm⁵ atā rghyam ity
 ahuh¹⁶ agiteṣv ity eke⁷ — haviṣyam annam prathamam
 paryaputīm l'hunjita¹⁸ cvo bhūte vā samīcanīyam¹⁹ sthālipakam
 kurvita⁹ tīrya devata agnih prajāpatir viṣve devā anumatir
 iti²⁰ nīdhṛtya sthālipakam vyuhvai kadeṣam pānā bhū-
 miṣed annapaṇena mapne ti² bhuktvo cchīṣtam vadhvai
 pradaya yathartham²¹ — gaur dakṣiṇā²²

janam ārohantyaṁ sukīṁṣukam⁴ cālmalm ity etīm ream⁴
 japeṭ¹, adhvanī catu pathān pratimantrayeti, nadiḥ ca viśi
 manī ca mahāvṛkṣān imāṇāṁ ca mā vīdan paripanthina ity²
 akṣabhaṅge naddhaviṁokṣe yaṁvīparyāse nyāsu ca patsū yam
 evā guṇm haranti tam evo pīsamadhaya vyāhṛtibhir hutvā
 nyad dravyam ahṛtya ya rī cid abhiṣṭi a ity ājyaḥ enā bhy
 anjeṭ³ vamaḍ vyam gītī rohet⁴ — praptesu vāmadavyam⁵
 gṛhṇatām patiputṛaśilasamī anna brīhmanīo varopyā naḍuḥ
 carmany upaveṣayanti ha gavah prajāyadhvam ity⁶ tasyāḥ
 kumaram upastha ādadhyuh⁷ tasmai cakalotan vājān āva
 peyuh⁸ phalanī va⁹ utthīpyi kumāram dhruva ayyāhūfir
 juhoty astīv iha dhṛtir ity¹⁰ sṁaptāsu sāmīdham adhvāyā
 yathāvajasam gurum gotrenā bhuvadya yathartham¹¹

atha taḥ caturthakṛma¹ agnim upasamadhīrya prāvaḥ⁶
 cettajyāhntir juhoty agne prayaḥcitta ity catuh² agneh sthāne
 vāyucandrasuryah³ samasya pa icamū bahuva lūhya⁴ ahuter
 āhuteṣ tu sṁpātām udapatre vanayet⁵ tenai nam sakeṣa
 nāham abhyajya hrasayitā plāvayanti⁶

ūrdhvam tritṛitī sambhava ity eke⁷ yada ritumati
 bhavaty nparataḥomī tāda sambhavaḥ⁸ dakṣinena

3 ¹¹ aksārafer¹⁰ T — ² vyuh¹⁰ T — ⁴ sakam cālm¹⁰ T (cu
 kam N cālmalm W) — ⁵ abh cṛṣe T aber ⁶ ṣa vor ti — ¹⁰ sah
 8 RV 811¹⁰ — ⁹ gṛhṇat¹⁰ T

pānino pasthām abhirmṛcet viśnur yonim kalpayati ity etaya
reā, garbhām dhūhi sūvati ti ca⁹ samāpya reau sam-
bhavatah¹¹

- 6 trītyasya garbhamasasya disadeṣe punsavanasya kalih¹
prātaḥ saṅgīraskā pluto dagagresu darbhesu paścād agner udaga-
gresu darbhesu prācy upaviṣati² paścāt patir avasthīty,
dakṣinena pāninā dakṣinam ansum anṣavamṛgā nantarhitam
nabhdēcām abhirmṛcet pumānsau mitravārunav ity etaya reā³
atha yathartham⁴ — atha param⁵ prigudicvām dīḡi nṣa-
grodhaṇugam ubhayatīrphalam asrīmām akṣmiparīsrptām
trīḥsaptair yavur ma aṣṣ vā parikrīṣo tīhapayet⁶ yady aṣi
saumi somāja tva rājne parikrīṇāmi yady aṣi vārunī varu-
nāja tva rājne parikrīṇāmi yady aṣi vasubhyo vasubhyas tva
parikrīṇāmi yady aṣi rudrebhyo rudrebhyas tva parikrīṇāmi
yady aṣi idityebhya idityebhyas tva parikrīṇāmi yady aṣi
marudbhyo marudbhyas tva parikrīṇāmi, yady aṣi viṣvrebhyo
devrebhyo viṣvrebhyas tva devrebhyo parikrīṇāmi⁷ oṣadhayā
sumanaso bhūtā syām vīryam sūmādhātte yam karmā kī-
rīṣyati ty utthājya tīrāḥ paridhāvā hītya vaihāyasīm m-
dadhīti⁸ dravidam prakṣālyā brahmācārī vratavatī vā, brah-
mabandhuh kumārī vā pratyāharaṇti pinasī⁹ prātaḥ saṅ-
gīraskā pluto dagagresu darbhesu paścād agner udagagresu
darbhesu prakṣīrāḥ samvīṣati¹⁰ paścāt patir avasthaya dakṣi-
ṇasya pāner angustheno pakṣmīstulakayā cā nguljā bhīṣm-
gīhyā dakṣiṇe nāsikāstotāsv ananvet pumān agnib pumān
indra ity etaya reā¹¹ atha yathartham¹²

- 7 atha simantakarānam prathamagṛbhe¹ caturthe mās-
eṣṭhe śīme vā² prātaḥ saṅgīraskā pluto dagagre-u dar-
bhesu paścād agner udagagre u darbhesu prācy upaviṣati³,
paścāt patir avasthāya vṛgmantam mudumbīram cālīḡgrath-
nam ābaddhātī ayam ūjjavito vīśa iti⁴ atha simantam
ūrdhvam unnayati tīhūr iti darbhaṅgūlībhir eva prathamam

3 * ḡīrāḥ T — 6 * ob disadeṣe richtig? — 7 T u W setzen
tra nach 3 rebhyas — 8 samādhattayam T wohl nur druckfehler
— 9 * bandhuh T N W — 10 ḡrotasy T N W

lhuvar ity dvitīyam svar ity tritīyam⁵ atha vīratarena yena
difer ity etayā rea⁶ atha jūnīcatrena rikam aham ity
etava rea⁷ trīhvetaya ca śalalyā yas te rike sumataya ity⁸
krsarah sthalipaka uttaraghrīas tam avelsījet⁹ kim paçya-
sī ty uktvā prīyam ity vacayet¹⁰ tam sā svīyam bhūjita¹¹
virasur jivasur jīvapātān tī brāhmanyō manōalyābhīr vāgbhīr
upāsītān¹²

atha vasyantīhomah¹³ pratīstūte vastau parīstīrya gñmī
vyahutī juhōtī vā tīraçē ty etaya rea vīpaçcit pucchām ābha-
rad ity ca¹⁴ pūmān ayam jānīsvato sau name tī namādhe-
yam grhnatī¹⁵ yat tad guhyam eva bhavatī¹⁶ — jada smai
kumarīnī jātīnī acakṣīrann atha bruvāt kaṇḍāta nabhīkrnta-
nena stīnāpratīdhīnena ce tī¹⁷ vīhīyavau pē ayet taya vā
vīhī yayā çungunī¹⁸ dākṣīnasya janer āngusthīnō pakā-
nīṣṭhīkayā cā ugulā bhīsamgrīhyā kumarasya jūhīāyam nī-
maratī yam ājue tī¹⁹ — tathai vā medhājānanam sarpīh
prīçayet²⁰ jatarupena vā dāya kumarīsyā mukhe juhōtī me-
dham te nūtrāvaranāv ity etaya rea sadasas patīm adbhutam ity
ca²¹ — krntatī nabhīm ity bruyāt stanam ca pratīdhatte tī²²
ata ūrdhvam āsamalambhanam vā daçarātrāt²³

jānīnād yas trītyō jyautsnah tasya trītyītyīnī pratīh sa- 8
çīrakam kumārīm aplīvyā stūmīte vīte lohītimnīy ānyalīkrtaḥ
pīto patīṣṭhate¹ atha matī çūcīnī vāsēnena kumārām ācchād-
yī dākṣīnīta udācam putre prāy icchātī udākçirasam² anu-
prsthām parīkramyō tītaratō vātī ṣṭhate³ atha jāpātī yat te
susīma ity jathī vām na pramīyeta putrō jānītrā adbhī tī⁴
udācam matre prīdāya yathartham⁵ — atha ye tā ūrīh
vām jyautsnah prīthamōldī tā evā, tēṣu pīto patī ṣṭhate pām
ānyalīm jūrāvītvā bhūmukhaç cāndramācam⁶, yad a laç can-
dramasī tī sākṣd yjū vā dvīṣ tuçnnm utsrījā, yathartham⁷

jānīnād daçarātre vjū tē çatarātre samīvitāre vā nī-
mudhevakarīnam⁸ atha yas tat karīṣyan bhavātī jīçcād ag-

7 ⁵ p f ja¹⁰ T (so stēta such sonst. die mās aber immer 3 1)
— ⁶ tr çv¹⁰ T (cf jedoch auch v 1) — ānyalīkrtaḥ N Ch ² — abha-
rad T (rad auch Mbr 1) — ³ jānīnās N — kartavēna N —
8 ⁴ in der bei „b a“

ner udagagre u darbhesu prān upaviṣati. atha mātā çucinā
 va anena kumārāni jeehādya daksinatā udayācam kartre pra-
 jacchaty udakçiraṣam¹⁰, anupr-īham, parikramoḥ itarita upa-
 viṣaty udagagre v eva darbhesu¹¹ atha juhōti prajāpataye
 tithaye naksatraya devatāya it¹² tasya mukhyān prānan
 sampiṣan ko si krtumo si ty etan mantram japati¹³ itas-
 patvān māsam praviṣi sāv ity ante ci mantrasya ghoṣavādidv
 antarantasthān dirghabhūmsthānatam kṛtām nama dadhyāt¹⁴
 etad utaddhutam¹⁵ ayug dāntam strinām¹⁶ māt্রে ca va pra-
 thimam namadhyam akhyāya yathārtham¹⁷ gaur dakṣinā¹⁸

kumārāya māsī mātā samvat-sare samvat-sarikesu vā pra-
 vasy agnindrau divajithivā viçvān devān ca yajeta¹⁹ dai-
 vatim i tva tithim naksatram ca yajeta²⁰

vipro ja jyeṣṭhāya pulraṣo bhātṛvām pūmibhām mūr-
 dhnam parigṛhya japed yadi vā jilā ma ity vidyud upeti-
 sva vā ugāḍ aṅgāt sambhavasi ti²¹ paçūnām tva hūkīreṇa
 bhūyighrām ty abhūyighrya yathārtham²² evam evā vire-jm²³
 yathāgye thim vathoj ilambham vi²⁴ striyās tūcnam mur-
 dhany al hūyighraṇam nūrdhany abhūyighraṇam²⁵

9 atha tas tṛtiye var-e cālakaranam purastac chālīyā
 upalīy te gaur upasamāhito bhavati²⁶ tīrtu tūny upalīptāni
 līhvanti ekaviṅçatir darbhinipujyā upodakakinsā andum-
 barib kura adarṣo vā kuraṇimur nīpita ity dakṣinatab²⁷
 andulho gemivah kṣarab sthānīako vṛthāpakva ity utta-
 ratib²⁸ vṛthavān tūcna air ity pṛthak pātrāni pūçyitvā
 purastal upanilallīnib²⁹ kṛaro nāpītāya sarvānījāni ce ti³⁰
 atha mātā çucinā vācān na kumārāni jeehādya pieçil agner
 udagagre u darbhesu praviṣ upaviṣati³¹ atha yas tat karī-yan
 bhavati jaccat prān vṛthāstha³² alhi jayaty a yam agāt
 çviti k urege ti çvitarām mīna i dhvāy m nāpītam pṛk-
 minab³³ nān na vā udakena dhi ti çvum mīna i dhvā
 vān upodakakinsup pṛk-aminab³⁴ dakṣinā pūmibhām p

ādāya dakṣiṇam kapuṣkām undatv āpa undantu jīvasi iti " vi-nor dandro N ty andumbaram ksuram prekṣata, ādarṣam vā " oṣadhe trīyasvai nam iti sapta darbhapinjulir dakṣiṇāyām kapuṣkāyām abhiṣiro gra mīdadhāti " ta vāmena pāmīnā mṛghya, dakṣiṇena pāmīnu dumbaram ksuram grhītvā darṣam vā, bhīmīdadhāti svadhite mai nam hinsir iti " yena puṣā brhaspater iti trih prāncam prōhaty apracchindan sakṛd yajusā dvīs tuṣṇim " atha yasena pracchidyā naduhe go maye mīdadhāti " etayai vā vṛtā kapucchalām " etayo tta-ram kapuṣnikām ", undanaprābhṛti ti evā bhūmī-artavet " ubhabhyam pāmibhyam mūrdhānam pariṣṛhya japet trīyasusam jamadāgner iti " — etayai vā vṛtā strīyāḥ ", tuṣṇim ", mantreṇa tu homah " — ndann agner utsrīya kuṣalīkārāyanti yathagotrakulakalpam " ānaduhe gomaye keṣān kṛtvā ranyam hṛtvā mīkhananti ", stambe hai ke mīdadhāti " yathōrtham " gaur dakṣiṇa "

garbhāśṭamesu brahmanam upanayet: garbhakadaṣesu 10 kṣatriyam⁹, garbhadvādaṣesu vaiṣyam⁹ ā sodaṣād varṣad brāhmanasya natitah kalo bhavaty ā dvāvinṣat kṣatriyasā, caturvinṣad vaiṣyasya⁹, atī ūrdhvam pṛtītasāvitrīkā bhavan ti⁹ nai nān upanayeyur na dhyapayeyur na jājayeyur, nai bhīr vīvaheṣuh⁹ — yad ahar nparayan mānavako bhavati praga evai nam tad ahar bhojavanti kuṣalīkārāyanti āplāvay anti alankurvanti ahatena vāsasa cchādāyanti⁹ — kṣauma-ṣānakārpasaurnany eśam vasanam⁹ aneyiranrajaṇy yjanam⁹, munjakāṣatambalyo raṣanāḥ⁹ pārnabairvaṣatthā dandāḥ⁹, kṣaumam ṣanam vā vasanam brahmanasya karpasam kṣatri-
yasā, vikam vaiṣyasya⁹ etenai ve tarām dravyām vyā-
khyatam⁹; alabhe vā sarvām sarvesam⁹ — purastac chalayā upa-
hpte gñir upasamahito bhavati⁹ agne vṛtatpṛta iti hutvā paççid
agner udagagreṣu darbheṣu pran ācāryo vatisthate⁹ antarena

9 "gravid" N — "das erste pāṇama fehlt in den mss —
abhiṣṛhya N im text abhiṣatpṛhya im comm — " udan Ch⁹ die
übrigen mss u T udag (wie gew aber vgl namentl 2 10 30 ist auch
hier udan, genauer udanū wie z b 3 4 9 z 1)

gnyācārṇau mānavako n̄jahlkṛto bhīmukha śeṣṛyam udagagresu
darbheṣu", tasya dakṣato vāsthāya mantravān brahmano pām
aṅgalim purayati ", nparistāc cā 'cāry urya ". prakṣamāno japaty
āgantrā sam aganmahī ti ", brahmacāryam āgām iti vācayati "
ko nāmā 'si ti nāmadhevaṃ prechati tasyā cāryah "
abhi-
vidānyam namadheyam kल्पayitvā "
devatācārayam vi nakṣa-
trācārayam vā ", gotrācārayam apy eke "
utsṛjyā pām aṅgalim
ścāryo dakṣinena pāninā dakṣinam pānim sangṛhṣṭham grhṇāti
devasya te savituh prasave cvinor bāhubhyām pūṇo hastā-
bhyām hṛtup grhnamy asāv iti "
athai nam pradakṣinam
avaritayati sūryasya vṛtam anavartitavya cās iti "
dakṣinena
pāninā dakṣinam anam anavartitṛcā nantarhitam nābhim
abhumṛcet prānānim grātibur asī ti "
utsṛjya nābhileṇam
ahura iti "
utsṛjya hṛdayadeṣam kṛcma iti "
dakṣinena pā-
ninā dakṣinam anam anavartitṛcā prajāpataye tvā puridadāmy
a ar iti "
savyena savyam devāya tvā savitri paridāmi asāv
iti "
athai nam suppressati brahmacāry aśy asāv iti "
sumidham adheṣy, apo śāna karma kuru mī divi vājṣir
iti "
udāni āgner utsṛjya prān ścārya upaviṣṭv udagagresu
darbheṣu ", pratyam mānavako dakṣinānvakto bhīmukha ścā-
ryam udagagresv eva darbheṣu "
athai nam trib pradakṣinam
munjamekhalam parikharin vācayati yam duruktāt paribṛthi-
māne ty, tasya goptrī ti ca "
atho paṭidaty adbhikī llob,
savitriṃ me bhavān annbrūvitv iti "
tasma anvāha pācch
rūbarcaṣa pṛṣṭa iti "
mahāvājṛitī, ca vṛhṣā onkārāntah "
vārkam cā 'mai dāpjam prayacchin vācayati sūrya vi suṛa-
vasam mā kuru iti "
— atha lṛukam carati "
mātarum eva
gre die cā nye suhṣṭan jaritro vā annmilitah syuh "
ścārya lṛuk am hveṣyate "
— tṛṣṭitv abrahmeṣam vāgy-
taḥ "
astamite samidham adudhaty āgnaye samidham ahār-
am iti "
— tritratnam akṣatralwanṛcet bhavati ", tasya nte
savitriḥ caruh "
jathartham "
— gur dakṣ "

iti dūtāvah prapāthikah

III

athā tathā vādaḥ vāre godānam cūdākaranena keṣa-
lakṣṇanam vyākhyātam ¹ brahmacari keṣantan karayate ² sar-
vāny angulomani samharayate ³ gomūthunam daksinā brāhma-
nasya ⁴ iṣṭanūthunam k ātriyasya ⁵ avanūthunam vāṣṭyasya ⁶
gaur vā vā sarveṣāṃ ⁷ aṣṭa keṣapratigrahāya ⁸ —

upanayanenai vo pinayanam vyākhyātam ¹⁰ na tv ihā ha-
tam vāso niyuktam nā lankarāḥ ¹¹ nā caricayantam samvatsa-
ram upanayet ¹² varksam ca smā dandam priyacchann adīṣati ¹³
ācāryadhino bhavā avatra dharmacaranāt ¹⁴ krodhānte var-
jaya ¹⁵ maithunam ¹⁶ upariṣayam ¹⁷ kauṣṭhagandhānjanām ¹⁸
śnānam ¹⁹ vālekhaṇa dantaprakṣāṇa padaprakṣāṇāni ²⁰ kṣu-
rakṛtyam ²¹ madhumāṃse ²² govuktaroḥṇam ²³ antar grāma-
ujanahor dharanam ²⁴ stāyaminḍriyamocanam iti ²⁵ mekhala-
dhārana bhāikācāra dandadhārana samīdadhano-
dakopaspar-
ṣana-pratarabhivāda ity ete mityadharmah ²⁷ godānika vrā-
taka-
dityavratam paṇi ada jyaṣṭhāsamikāḥ samvatsarah ²⁸
teṣu sāyamprātai udakopasparṣanam ²⁹ adityavratam tu na
caranty eke ³⁰ ye caranty ekavāśaso bhavanti ³¹ adityam ca
na ntardadhate nyatra vīkṣaṣṭanabhyām ³² na po lhyava-
yanty urdhvam janubhyam iḥṣuprayuktah ³³ —

dvadviṣa mahāśāmnikāḥ samvatsarah ¹ nava vaṣṭi trayah ²
iti vikalpah ³ samvatsaram apy eke ⁴ vratam tu bhuyah ⁵
purvaṣ cec chṛta mahānamnavah ⁶ atha pī raurukibrahma-
nam bhavati ⁷ kumaran ha sma vai mātaraḥ pāyayamānā
āhuḥ ⁸ ṣaṅkarinam putraka vratam parayānava bhavate tī ⁹
— tīsv amācayanam udakopasparṣanam ¹⁰ na nupaspr̥ṣya bho-
janam prātih ¹¹ āyam nī aspr̥ṣya lhojanam a samīdādhanaḥ ¹²
kṣṇavāstrah ¹³ kṣṇabhakṣah ¹⁴ ācāryadhinaḥ ¹⁵ apasṭhadāyī ¹⁶
tapasvī ¹⁷ tīṣṭhēd dīva ¹⁸ a ita naktam ¹⁹ vārsati ca no pa-
sarpeḥ channam ²⁰ var antam bruyad āpāḥ ṣaṅkavya iti ²¹

1 *grahaya N — 22 statt dandadhār d e mss bloss dan la —
23 jyeṣṭhas die mss — 2 *ṣaṅkar T (kk atets 1 kv d e mss)

vidyotamanam brūyād evamrūpāḥ khalu śakvāryō bhavanti 'ti²²; stanayantam brūyan mahyā māhān ghoṣa iti²³. na sravantīm atikramed anupaśrṇan²⁴; na nāvam ūrohet²⁵, pranasamṣaye tū 'pasprṇyā 'rohet²⁶ tathā pratyavarubhya²⁷. udakasādhavo hi mahānāmnya iti²⁸. — evam khalu carataḥ kāmavāsi parjanyo bhavati²⁹. aniyamo vā kṛṣṇa-sthānā-'sana-pantha-bhakṣeṣu³⁰. — tṛtiye carite stotriyām anugāpyet³¹; evam itare stotriye³², sarvā vā 'nte sarvasya³³. dīpōṣṭhaya sammilitāyā 'nugapayet³⁴ — kamsam apam pūrayitvā, sarvaṇṣadhīḥ kṛtvā, hastā avadhāya pradakṣiṇam ācāryō 'hatena vasanena parinahyet³⁵ — parinahanānte vā 'nugāpayet³⁶. parinaddho vāgyato na bhūṅta trirātram aboratrau vā³⁷, api va 'ranye ti-sthed a stamvyat³⁸. śro bhūte 'ranye gnum upasamādhāya, vyāhṛtibhir hutvā, 'tha 'nam avekṣayet³⁹. agniḥ ājyam ādityam brahmanam anadvāḥm annam apo dādhi 'ti⁴⁰. svar abhivyakhyam, jyotiḥ abhivyakhyam 'ti⁴¹, evam trīḥ sarvāni⁴². śantim kṛtvā gurum abhivadayate⁴³ so 'sya vāgvisargah⁴⁴ — anadvāḥ kauso vāso vara iti dakṣiṇāḥ⁴⁵; prathame vikalpah⁴⁶, acchadayed gurum ity eke⁴⁷. andiāḥ sthālipākas: tasya juhuyād rcam sūma jayamaha ity etaya rcā, sadasas patim ādbhutam iti vo 'bhābhyaṁ va⁴⁸, anupravacanīyev evam⁴⁹. sarvatrā cārisam, tad aśakam, tena 'raśam, upagām iti mantraviśeṣah⁵⁰ agneye 'ja, andre ineso, gauh pīvamīne parvadaṁśiṇāḥ⁵¹ — pratyetvā 'caryam sapaṇsatkām bhojayet⁵² sabrahmacāriṇaḥ co 'pasametān⁵³. —

jyesthasānuo mahānāmnikena vā 'nugapanakalpo vyakhyataḥ⁵⁴ tatrai 'tām nityavratām bhavanti⁵⁵ na śūdrām upeyāt⁵⁶. na pākṣmāṇsam bhūṅta⁵⁷, ekadhanyam ekadeśam ekavastram ca vatīryet⁵⁸. uddhṛtabhir adbhīr upasprṇet⁵⁹. ādeśanāt prabhṛti na mṛṇmaye 'ṣṇiyāt⁶⁰, na pibet⁶¹, — śra-vanād ity eke⁶²

3 prauṭhapadīm basteno 'pākaranam¹. vyāhṛtibhir hutvā śro-ṣṇāṇāṁ svitryanuvacanum jatho 'panayane², śūnasavitrīm

ca³ somam rajanam varunam iti ca⁴ āditaḥ chāndaso dhitya,
 yathartham⁵ — aksataḥḥana bhaksayanti dhānāvantam ka-
 rambhinam iti⁶ dadhnaḥ praṇṇanti dadhikravno karisam iti⁷.
 ācantodakah khandikebhyo nuvakyā anugejahi karayet⁸ —
 savitram ahah kanksante⁹ udagayane ca pakṣiṇim ratrim¹⁰ ubha-
 yata eke trirītram¹¹ ācāryaṇam co dakotsecanam ubhayatra¹²
 ṣṛavanam eka upākṛtyai tam a sāvitrat kālām kanksante¹³ —
 tāsūm utsrjanti¹⁴ — pr u vo daḥ vā grāmān m kramya ya ipo
 navamehanīyās tā abhyetyo paspr̥c̥ya echandāney r̥stīn acār-
 yāṇḥ ca tūpayeyuh¹⁵ — tasmīn pratyupakarīne bhranadhy-
 aya a punarupakaranac chandasaḥ¹⁶ vidyutstaurvitnupr̥c̥iteṣv
 ākālam¹⁷, ulkapatī bhūmicatī-ḥyotīsoḥ upasargeṣu¹⁸ nirghāte
 ca¹⁹ aṣṭākumāḥ iṣyāsu na dhīyiran²⁰ paurnamāsisu²¹ tīr̥su kār̥t
 tīkyam phālgunyam aśvīdhyām ca²² ahorātram²³ sabrahmacā-
 rīnā ca prete²⁴ sve ca bhūmipatau²⁵ trirātram vcaīye²⁶, upa-
 sār̥ne tv ahorātram²⁷ gīta vadita ruditā tūḥiteṣu tatkālam²⁸
 ṣi tācaro to nyatra²⁹ — adbhute kulapatyoh prayaścittam³⁰
 vaṇṣamīdhyauayor māpīke va bhūne vyāhrtīḥ hīr juhuyāt³¹
 duhṣvapneṣv adya vo deva savitar ity etīm r̥cām jāpet³² athā
 param³³ cityav upopasī ar̥cānā karnakroṣā-ksīvejanēṣu sur-
 yābhyudītaḥ suryābhūmīlupta indriyūḥ ca p̥r̥pasī ar̥cānā p̥n
 nār mām uti indriyam ity etabhyām ajyīhnti juhuyāt³⁴ —
 ajyīhnti vā samīdhan³⁵ — jāpet vā laghuṣu³⁶

brahmaceri vedaṁ adhitya — upanyahṛtya gurave³⁷ anu-
 jñāto dāraṁ kuṣīta³⁸ asagotrān³⁹ matur āsapindān⁴⁰ nagnikā
 tu ṣreṣṭha⁴¹ itha p̥lavanam⁴² uttarataḥ p̥rastād vā cār-
 vakulīṣyā parivṛtam bhavati⁴³ tat̥r̥ p̥r̥ā, agre u darbheṣu dāna
 ācārya upaviṣati⁴⁴ praḥ brahmaceri udagagre n darbheṣu⁴⁵
 s̥r̥van adhvāp̥h̥ntal hīr adbhutgandhāvātībhīḥ ṣīto nabhir ācar
 jo bhīṣīnet⁴⁶ svayim na tu⁴⁷ mīntravīrno bhavati⁴⁸ ve
 āp̥s̥v antar agnāyāḥ p̥r̥avī tī ity aj̥ im upalūn vāśīnōcati⁴⁹ yīl

3 ⁴ ca fehlt bei Ch — kṛabno T abhranadhv T u de
 msa. (schon im NWb verbessert) ⁵ valana⁶ T ⁷ āu ca T u de
 mos außer Ch — ⁸ vad tra v (cf 7 J) — ⁹ papa par̥c̥e T —
 4 ¹⁰ n. ¹¹ p̥n la agn kateh ṣr̥o Ci — ¹² phal̥ḥ T

apām ghoram yad apīm krūram yad apam aśāntam iti ca¹⁵
yo rocanas tūm iha grhṇāmi ty ātmānam abhisūceti¹⁶, yāçase
tejasī iti ca¹⁷, yena strīyam akṛantam iti ca¹⁸, tūṣṇim catur-
tham¹⁹ upotthāya dityam upatī theto dyaṁ bhṛājabhrstibhir
ity etatprabhr̥tina mantrena²⁰ yathālingam vā vāharim²¹, caksur
asī ty anuladhniyat²² mekhalim avamunceta ud uttamam
varuṇa paçam iti²³ brahmanam bhojyitvī svayam bhuktvī
keça-çmaçru roma nakhāni vapryita çikṣāvargam²⁴ snātva
lankṛtyā hata vasasī paridhaya sryam āba lhnitā çrur asī mayī
ramasve ti²⁵ netryam stho nṛyatam nam ity nṛpānabau²⁶,
gandharvo ai ti vainayam dṇḍam grhṇāti²⁷ acirvam sipari-
çatkam abhyetya caryapariçadam iksate yak-am ita caksurab
priyo vo bhūyīçam iti²⁸ upaviçya mukhyān prānān sam-
mṛçaun osthapiddhānā nakulī ti²⁹ ātrai nam icaryo rhayet³⁰
goyuktam ratham upasamkrāmya pakvasī kubarabahu va bhi-
mrçed vānaspāte vidvango hi lhuṇī iti³¹ āsthitā te jayatu
setvānt ty āsthitā³² prān vo dṇḍa vā dṇḍaprayujya pradākṣa
nam avṛtyo payati³³ upayatāyā rghyam iti kaulakīyah³⁴

5 ata urdhvam vṛddhaçilī syad iti samastoldeçah¹ tatrat
tany icaryah parisamerksate² na jatalomnyo pāhāsam icchet³,
na yugū⁴ na rjyavalaya⁵ na çimīnaryā⁶ nā paryā drari
prapanuam annam bhujyita⁷ na dvihpakvam⁸ na paryuçitam⁹
unvatra çakā-maner yava pistavikārebhyah¹⁰ na vāçvati dha-
vet¹¹ no parihlau svayam bareti¹² no dāpnam veksat¹³,
na phalāni svayam pracinvitā¹⁴ na gandham sryam dhīrayet¹⁵
nyam hiranyasrajah¹⁶ na mṛloktām¹⁷ srag iti viciyet¹⁸ bhā-
ram ity etam vṛthivācam pariharet¹⁹, mandram iti bruyāt²⁰
— tatrai te trayah snātikā bhavanti²¹ vidyāsnātako vṛta
snātako vidyāvṛtāsnātako iti²² tūçam uttamab çre-çhas tulyau
purvau²³ — na rdram parididhita²⁴ nu kam parididhita²⁵
na manusyaçyā çrutam pravyajitī²⁶, na dr̥stam dr̥statō bruyi-
ta²⁷ na çrutam çrutitī²⁸ svadhyāyavirodhino rthān utarjet²⁹,
tailapatram vā tūmim didharayit³⁰ na vṛkṣam icchet³¹

na pratistiyam gramāntarim vrajet²⁵ na kah²⁶, na vśalah
sah²⁷ na kāsṛtyā grānam iṣaṣet²⁸ na cā nanucaraṣ ca-
ret²⁹ etāni samavṛttivṛttim³⁰ yam ca cāṣṭi vidādhya³¹

gah prakīlyamānā anumantrayete ma me viśvatovīrya itī¹ 6
pratyagatā imā madhumatir mahyam itī² — puṣṭikāmāḥ pri-
thamajātīsyā vatsasya pran mātāḥ pralehanay jubhaya lalatam
ulbhya nigred gavām ślesmā stī³ puṣṭikāma eva sampra-
jātāsu niçāyāṃ gosthe gṛham upasamadhāya vilayanam jubhāt
samgrihana samgrhane tī⁴ puṣṭikāmā eva samprajātāsy an-
dumbarenā sinṛ vatsamithunayor laksanam karoti punsa eva
grā thī strīyā bhuvanām aśu sāhasram itī⁵ kṛtvā cā numan-
traveta lobitena svādhitine tī⁶ — tantim prastīyānāmāṃ bud-
dhavatsām cā numantṛvite yam tanti gavām mātē tī⁷ —
tatra tāny abharati kṛtyāṃ bhavanti⁸ nī kalanapriveṣane
tantiviharanam itī⁹ — goyaje pāyasaṣ caruḥ¹⁰ agnim yajeti
pūṇam indram iṣṭam¹ rābhapujā² — goyjuenai vi-
çravajno vyākhyatā³ yamavarum devatanām atrā dhi-
kṛ⁴ gāndhūr abhyuksanam gavām gāndhār abhyuksanam
gavām⁵

atha tath çraṇanakīrma¹ purnamāsyim kṛtyam² puras- 7
tac chalayā upalīpya çalagner agnim prāyanti³ abhitaṣ cat-
vāry upalīpati⁴ pratidīṣam⁵ adhike prakrame⁶ agnau ka-
palam adbhāya śakṛtsamgrhitam yavamustim bhṛjaty anupada-
han⁷ paçellī agner ulukhalam dīhṛyitva vabṛnty udvecam⁸
śakṛtan saktun kṛtvā camasā opya çurpenā pīdhāya nīda-
dhatī⁹ daksinapaçcime antareṣa samcarah¹⁰ — astamite ca-
masadarīvyav ādāya çurpam ca tiprunitasyā rīdhām vrajati¹¹
çurpe saktun avapati camase co dakam ādatte¹² śakṛtsam-
grhitam darīya saktun kṛtvī purva upalīpta udakam nīya
balim nīvāpti yathā prācyām dīçī sarparāja eva te balī¹³
upanīyaty apam çesam yathā balim na pravakṣyati tī¹⁴
savīyam bīhum anvīṛtya, camasadarīvyā abhyuksya, pratāp-
yati vām daksinā vām prīṛty evam udīçī yathālingam

avyāvartam itah¹⁵ śūrpenā ce am agnāv opyā nātipranīṣya
rdham vrajatī¹⁶ paścāt agner bhūman nyancau pānī prati-
sthāpya namah prthivjā ity etam mantram japitī¹⁷ — pri-
dōḥ pṛyasaḥ caruḥ¹⁸ tasya juhuyāt śravanyā, viṣṇave
gnaye, prajāpitiye viśvebh्यो devēbhyaḥ svīhe ti¹⁹, sthā-
lipakāvrtā nyat²⁰ uttarato gner darbhasambhām samūlam
pratiśthīpya somo rye ty etam mantram japati yam san-
dhāni sam adhatte ti ca²¹ — śvas tato kṛtasaktūn kṛayī-
tvā nava pātre pidhaya muladhiti²² abarahas tū pīm balin
haret ājyam | rag ghomad ī gṛahayanyah²³

- 8 ācāryayām purnamāṣyam | prātaka pṛyasaḥ carū raml-
rah¹ tasya juhuyāt ā no mitrivaruṇe ti prithamam ma-
nas toka iti dvitīyam² gonāmabluḥ ca prthak kamya si ty
etatprabhrtibhū³ sthālipakāvrtā nyat⁴ prātakam pradākṣi-
nam agnīm pṛyāṇīya brāhmanan avekṣayitvā svayam iṣek-
ṣeta tac cakṣur devahūtam purastāc ebukrami uccarīt, paçyemā
śradadh śatam jivemā śradadh śatam iti⁵ brāhmanan bhōja-
yitvā vrayam bhuktīj jātuṣān manin sarvasūlumiçṛin ābadh-
niran svastīryan irthim⁶ sayam gah prātakam priçayitvā sa-
hāyateḥ vasīyeta⁷ svasti hā sam bhavati⁸ —

navayajne payasaḥ carur aindrāgnih⁹ tasya mukhyam
bavirābutum hutvā citasībhur ājyābutibhur abhyuhoti śatā-
yudhāye ty etatprabhrtibhū¹⁰ sthālipakāvrtā nyat¹¹ havirue-
chīṣṭāçesam praçyed yavanti upetāḥ syuḥ¹² saktū upam
upastīrya dvīç caror avidyati¹³ trir bhrgunān¹⁴, apīm eva 10
paristat¹⁵ asamsvadam mūred hīhā krau nah çreya iti¹⁶ evam
trih¹⁷ tūçam çaturtham¹⁸ bhōja eva vaddya¹⁹ kāmam
tatra samsvīdayeran²⁰ acintodakāḥ pratyābhumiçṛin mu-
kham çiro ngūni ty anulomam amo si ti²¹ — etayā vā
vrta çyāmīkayavinam²², agnīh priçnātu prathama iti çyāmī
kānam²³, etam u tyam malhunā samyutam javam iti yava-
nam²⁴

- 9 igrahayanyam baliharanam¹ tat śraavanenai va vira-

8 * prātakam f hlt in Gh² — o be W in cat³ e n : binen
corrīg also = ca tīçbh⁴

kṛvātam⁹ namih pṛthivya itv etam mantram na japati⁹ —
 atha pūrvāhna eva. prātarāhutim hutva, darbhan samītiṃ vīra-
 rāṃ phalavatīm apānārgam curīsam ity etany āhārayitva, tū-
 nim akṣatasaktānām agnau kṛtvā brāhmaṇin svasthvacyaḥ 'taib
 sambharaiḥ pradakṣiṇam agnyāgarat īrabhṛti dhūmami gātrīyan
 gr̥hin anuparivṛt¹⁰. utarjet kṛtārthan sambhārān¹¹ — jataci-
 liṣu minikam īrati-thājayati vāstoḥ pāṇi ity etena dvikena
 sarcena¹², dvāv udakumbhau minika āsineet sam anyā vanti ti
 etava ra¹³ — īraḥ sa pṛyasac caruh¹⁴ tasya juhuyāt prathamā
 hā vy uvāsa se ti¹⁵ sthālipākāvṛtā nyat¹⁶ pūṣad agner bar-
 huḥ nṛvāṇau pāṇi īrati-thāpva īrati kṣatra ity etā vy īhṛtir
 japati¹⁷ pūṣad agnau svastarim āstaravet¹⁸ ndagagrāis
 tṛṇaiḥ¹⁹, udakpravinim²⁰ — tasmān ahoṇīy āstirindān āstirya
 daksinatō gr̥hapitar nṛvāṇat²¹ anantara ivre tathāgryeṣ-
 tham²² anantara, ca bhāryaḥ ajātih²³ — samnṛvāṇeṣu gr̥ha
 patib svastare nṛvāṇau pāṇi īrati-thāpva syonā pṛthivi nō
 bhave tv etam raṃ japati²⁴ — samīptīyam samīṣanti dak-
 sinaiḥ pūrṣtaiḥ²⁵ evam trir abhyātmanā dvitya²⁶ svastīyā-
 nām prayuṣṣa jathājanam²⁷ — arīṣam sāmīyamogam eke²⁸
 apa ujasprṣṣa jathārtham²⁹

astakā ritudēvatā¹ puṣṭikarmā², agnau pūṛyā vā prā-10
 jāpatya ritudēvatā vaṣṭadevī ti devatavīcārāḥ³ catura-śako
 hemantah⁴, tāb sarvāb samīnsac cikurvet⁵ iti kautsah⁶ trya-
 śaka ity audgāhamānib⁷ tatha gautamavarakakṛpji⁸ —

id rdhivam agrahayamāś tāmīrīstamī tām apupāṣtake ti
 ācakṣite⁹ sthālipākāvṛtā tādulan upakṛtya carum īrapīyati¹⁰,
 astīu ca pūpān kapale parivartīyan¹¹ ekakapalan¹² aman
 trān ity audgāhamānib¹³, trayīml akapramānān¹⁴ cṛtān abhi-
 ghāryo, dag udāśya pratyabhighārayet¹⁵ sthālipākāvṛtī vā
 dāva caroc cī pūpānām cī śakīyāi svāhe ti juboti¹⁶ sthā
 lipākāvṛtā nyat¹⁷ —

tasya ūrdhvam astāmyam gauh¹⁸ tām sandhivallīsamī-

9 * iti fehlt bei T — * sarcena (T) od sarvens (W) ? sarkena
 Ch¹² N sarkveṇa Ch² — * havyuvānaseti T N — ¹³ svast¹⁰ N im
 text, im comm aber u sonst (s b s 18) auch svast¹⁰ — * ajānan i N W

pam purastād agner avasthīpyo pśithitāyām juhuvād yat
 paçavah pra dhāvate 'ti¹⁹, hutva ca numantrayetā nu
 tvā māta manyatām iti²⁰ yavamantibhir adbhūh prokṣed
 astakāyā tva juṣṭām irokṣāmi ti²¹ ulmukena pariharet pari
 vyapatih kavir iti²² apah janāyā dadyāt²³, pitaçesam adha-
 stat pāçor avasinceed āttam devedbho kavir iti²⁴ athu nām
 udag utrīyā samjnapayanti²⁵ prakṣirasam udakpadīm de-
 vadevatye²⁶ daksinaçirasam pratyakpadīm pitṛdevatye²⁷ sam
 jnatāyām juhuvād yat paçur mayum akṛte ti²⁸, jatni
 co dakam ādaya pāçoh sarvām srotānsi prakṣālayet²⁹
 agrena nābhīm pśistre antīrdhājā nūlomam ākṛtya vā
 pam uddharanti³⁰ tam çakbāviçakbhayoh kaṣṭhīyor avasajyā
 bhyukṣyā çrajayet³¹ pṛçevutitayām viçasate ti lruyāt³²
 vatlia na prag agner bhūmim çomitam gacchet³³ çrītām
 abhughāryo dag udvīsyā pratyabhughārayet³⁴ sthālipā-
 kāvṛta vāpam avīdaya svistakṛdāvṛtā vā çākāyā svāhe
 ti juhoti³⁵ sthālipākāvṛta nvat sthālipākāvṛtā nyat³⁶ —
 [iti trilīyā prapāṭhakah]

IV]

- 1 anuprāharatī vāpīçapānām pṛcīm ekaçulām pratiçīm iti
 rām¹ — avadvinty avadinām sarvagebhyaḥ² anvatra
 vāmāc ca sakthnāh klomnāç ca³ vāpām sakthya anva-
 stakāyā nididhvat⁴ — tasmān evā gnan çrapayaty odana-
 curum ca mām utrumi ca pṛthan meksapābhvām pralaksi-
 nam ulayman⁵ çrītā vllghāryo dag udvīsyā pratyabhi-
 ghārayet⁷ kancā raçm auā ica⁶ plākāçākṛtā pśistre
 vadānām kṛtā⁸ sthālipākāvṛta vadānām kṛse valitī¹⁰
 svistakṛtāç ca pṛthak¹¹ caror uddhṛtya līlavamātram avāli
 nuh abī vuseni sannvet¹² eaturgrhītam ājyam grhītvā
 çtareçarāthunīyā juhuvād agnā agnir iti¹³ sannitit tṛtī-

10 "u" dīvatye T ("daiv" A an s " am text fm comm
 "dev") — "mayur T (mayura such Mbr " " 8) — "çrot" T —
 "pacy" V Ch² — viçasatha T u d o mac — i "vor caror lat
 \ pṛthak (ave am scholase " s 11)

yamātiām avādāya dvitīyātrītyahhyam juhoti¹⁴ uttarasyām
 svahakāram dādātī¹⁵ evam eva vare caturthīpancamībhyūn
 sasthisaptimībhyam ca¹⁶ śesam avādāya sauvistūktāni astam
 ya juhuyāt¹⁷ — yady n va upasambharatāmāh syād api pa
 çuṇaḥ va kurvita¹⁸ api va sthūlipakam kurvita¹⁹ api va gor
 grāsam āharet²⁰ api va ranje kaksam upādhyā bruyād esa
 me stake ti²¹ na ti eva na kurvita na tv eva na kurvita²
 — — śvas tato dvistakym¹ aparāçvo va² daksīnapurve stā 2
 madeṣe parivarīyanti³ tathayitām⁴ tathāmukhaḥ krivam⁵
 caturavarūrdhyam prakraman⁶ paçcad upasamecarah⁷ utta
 rardhe parivṛtasya laksanam krīva gñim pranayanti⁸ paçcad
 āgner ulukhalīm dr̥ṇhayitva sakṛtsamgr̥bitam vṛihimustim ava
 hanti savyottarabhyam pambhyam⁹ yadā vṛtūḥ syuh¹⁰
 sakṛd eva suphalikṛtan kurvita¹ athā munismā ca sakṛthno
 mansapeçim avakṛtya navāyam sunīyam unuçaç chedīyet¹²
 yathā mansabhighārah pinda bhavīyanti ti³ tasminn eva
 gñau çrapayaty odanacarum ca mansācarum ca pṛthan, mek
 sanābhyam prasavyam udīyuvan¹¹ çrtav abhighārya daksīno
 dvīsyā nī pratyabhighāryet⁵ — daksīnūrdhe parivṛtasya
 tīrah karṣuḥ kharīyet purvopakramah⁶ pradeçīyamaç catur
 āngulapṛthvis tathavakhātāḥ⁷ pūrvasyah karṣah purastal
 laksanam krīva gñim pranayanti⁸ apareṇa karṣuḥ paryāhṛtya
 laksane nidadhyat⁹ sakṛdācchinnam darbhamustim str̥noti²⁰
 kṛtsuç ca² purvopakramah²² paçcat karṣunām svastaram
 āstarayet²³ daksīnapagrāh kuçuḥ²⁴ daksīnapāvanam¹ vṛīm
 co padadhyāt²⁵ tatra smā āharanty ekaukaçah savyam bahum
 unu² carusthāīyan mekṣāne kṛnsam darbīm udakam iti²⁶, —
 pātnī bahūḥ çilam nidhaya sthāgarām pinastī²⁷, tasyām cau
 vi njanīm nighṛsyā tīro darbhipunjulīr anyatī savyantarāḥ²⁸
 — tūlam co pakalpayet³ kāmadvīçam ca²² çucau deçe
 brāhmanan unūdyan āyngman ndanmukhān upaveçya²³ darb
 bhan pralaya²⁴, udakapūrvam tīlodakam dādātī pūtur nāma
 gr̥hitvā sav etat te tīlodakam ye cā tra tīa nu jānç

1 ¹⁴ kuryat T — ¹⁵ gogṛisam N — 2 ²² srest² N hier noch e
 mal wie 3 9 12 — ²⁴ vṛ m (st bṛ m) auch dṛ m — ²⁵ āhīyati T

vah pitaro manjara it²⁰, athā ſjahlkṛto japati namo vah
 pitarah, pitaro namo va it²¹ grhān avekṣate grhān naḥ pitaro
 dafte 'ti²², pindān avekṣate sado vah pitaro desme 'ti²³ sav-
 yenaī 'va pīnā sutratantūm grhītvā vaśalavī pūrvāsyam
 karṣvām pinde nidadhyāt putur nama grhītvā sāv etat te
 vāso, 'je cā 'tra tvā nu yāṇ ca tvam anu tasmai te svadhe
 'ti²⁴, apa upaspṛṣṣon vam eve tarayoh²⁵ savyenaī va pā-
 nino dāpatram grhītvā vaśalavī pindān pariśiñced ūrjān va-
 hantīr it²⁶ — madhyamam pindam patat putrakāmā praṇi-
 yad ādhatta pitaro garbhān it²⁷, jo vā teṣām brahmanānām
 uccṣṭabhāk syat²⁸ abhū no duto haviṣo jātavedā ity ūlmu-
 kam adbhur abhynkṣya²⁹ dvandvam patram prakṣālya praty
 atihārayet³⁰ apsu pindān sadayet³¹, pīnate vā gnau³², brah-
 manam va bhojayet³³, gāve va dadyāt³⁴ — vṛddhīpurteṣu yug-
 man dṛṣayet³⁵, pradakṣyam upacārāḥ³⁶ yavāḥ tilarbhāḥ³⁷ —
 — anvastakyasthālipakena pindapitryajño vyakhyataḥ³⁸ amavās- 4
 jyāim tat vṛddham³⁹ — itarad anvahīryam⁴⁰ masīnam⁴¹
 dākṣinagnau haviṣaḥ samskaranam⁴² tātaḥ cā vā tīpranavaḥ⁴³, —
 ṣalagnav anahitāgneḥ⁴⁴ eka kṛṣuḥ⁴⁵ tasya dākṣinato 'gneḥ
 sthanam⁴⁶ nā tro lmuṇanidhauram⁴⁷ na svastarah⁴⁸, na ſja-
 nabhyanjane⁴⁹ na surabhī⁵⁰ na nūnavanam⁵¹, udāpatrāntah⁵²
 vaśas tu nidadhyāt⁵³ —

maghyā urdhvam aśtamjām sthālipakāḥ⁵⁴ tasya juhu-
 yāt⁵⁵ astakāyaī svāhe ti juhōti⁵⁶, sthālipākāvṛtā nyat⁵⁷ cā-
 kam vyañjanam anvahīrye⁵⁸

atha pitṛdevatīveṣu paṇṣṭu vāha vapim jātavedah pitṛ-
 bhya itī vapim juhuyat⁵⁹, devādevatīveṣu jātavedo vapaya ga-
 ccha devān it⁶⁰ anājñateṣu tathā deṣam jathā śtakāyaī svā-
 he ti juhōti⁶¹, sthālipākāvṛtā nyat⁶²

īne prajñāyamāne golakīnām madhyamaparneṣu juhuyat
 yat kusidam it⁶³

athā to balābhīyogah⁶⁴ punye nakṣatre sthālipakam
 cṛapayitvai 'tibhvo devatābhyo juhuyat indraya marudbhyāḥ

4 ¹ nūnav ² Ch¹ — ³ harjam T (oye u ⁴ jah v 1) — ⁵ jātave
 dah fehlt bei N — ⁶ u ⁷ ⁸ devatīy * T (so auch N s 22, aber 23
⁹ dev¹⁰)

parjanya¹ çanya bhagaya² sītim āçān'ra līu^(?) anagbim
 ca jayeti²² etā eva devatāḥ sitiyuḥ a khalayjña pravṛṇa
 pralīnau parjayauesu³ ākṣurājñam co tkaṣṇa yajeta²¹ ind-
 riyah sthāpikāḥ³ tasya juhuyād ekāṣṭakā tṛpaṣā tajja-
 māne ti²³ sthāpikāḥ nṛtī nṛt sthāpikāḥ nṛtī nṛt²¹

5 kāmyesu ita urdhvam¹ pūrvesu eva ke² pṛçcād agner
 l human nṛvanean pīnī pralīdī yve dam bhumer bhajāmāḥ
 itī³ vasantam rātrau dīpnam itī dīp⁴ mām stomam itī
 tṛçena jari am het⁵ vṛṇyāḥ vṛṇyāḥ dīpnam⁶ kām-
 yesu ca prajāḥ⁷ tṛpaç ca tejaç ce ti japitā⁸ jñānyamam
 āyamā rthamam vṛṇyāḥ nu arabhya eçhāset⁹ kāmyesu
 trirātribhojanam¹⁰ trīpī vā bhaktim¹¹ nṛtjaprayuktamām tu
 jratnamaprayoge u¹ nṛpṛṇy tu jajanīaprayoge u¹ nṛpṛis-
 tiddak am sūnupātikam² —

aranye jrajñam prajñāḥ ita dāibhe r isinib¹⁴ jratu
 le u līahmavṛcasakāmāḥ¹⁵ udaktileṣu putrajāçuk imah¹⁶
 ubhaye i līhākāmāḥ —

paç i vastjayanakāmāḥ vṛhīyārahomāḥ prajñāḥ sahas
 rahāhur gaupaty i itī¹⁷ —

kautomātena mahavṛksaphalāni parijāpya prajāçchet¹⁸
 jñāyā imām jñāḥdam iccēt tasmā¹⁹ ekabhuṇjasy ātmano
 vṛgmam kurāt² —

vṛksāḥ ite ti pan areḥ²² tasmā prathamāḥ jarthi
 ram kāmā²³ — arthamāram vṛkṣāḥ²⁴ aṣṭakau vā
 peyām anvatiraṇ kalam jatra tmanam jñāpāçyet²⁵
 etad viatam ardhamisavrate u²¹ — pauruṇasyāḥ rātrāḥ
 vṛddhāḥ lṛadī nāhmatram vṛgāḥ²⁶ lṛatātāṇḍulāḥ jñān
 tesv āçyāḥ juhuyāt svāhe ty udakē²⁷ — utā jñāram² pra-
 thāmāya dītyam upatistheta llogikāḥ rthapatikāḥ²⁸ ite
 sūbhāty arthāḥ² dītyāy i dītye parivāḥmāmāḥ kṣātātāṇḍu-
 lāḥ jñāḥ ityād lṛhatpattrasvastjayanakāmāḥ²⁹ trītyā cindra-
 māsi tilātāṇḍulāḥ k udrajāçusvastjāy inakāmāḥ³¹ caturthyā
 dītyam upasthāyā rthāḥ prajñā lyeti svasty arthavāḥ agn

4 ²⁰paryāy²⁰ T — ²²araḥam (T)? araḥam (?) N Ch ² ara-
 gam od araram (?) Ch² aram (?) W — ³ bei N d e worte nicht
 wiederholt — 5 ² u ² k le u T

ecchati³² paucamya dītvam upasthāya grhaṇ prapadyeta, svasti
grhaṇ āgacchati svasti grhaṇ āgacchati³⁴ —

bhūr ity ānakamamaram nītvam prapūjita¹ na papa- 6
rogān, nā bhūcaranā bhūyam² —

śikṣmīrnodah³ yajaniyaprayogah⁴ mūrdhno dhi ma
iti ekaikaya⁵ jā tiraçci ti saptamī⁶ vāmadevyarçah⁷ mahā
vyāhrtayah⁸ prajāpata ity uttamā⁹ —

yaço ham bhavamī ti yaçaskīma ādityam upastheta
pūrvāhnamadhyandīnāpārahnesu¹⁰ prātarahnasye ti sannāma
yam¹¹ —

gandhārelayor upasthanam svastyayanam aditya nāvam
ity udyantam tvā ditya nudiyāsam ity pūrvāhne — pratīti
sthantam tvā dityā nupratīsthasam ity aparāhne² —

ācītaçatakamo rāhamasavratas tamisradau vīlukānsaud-
nam brāhmaṇān bhojayitrā³ tasya kaman aparāsu sūndhīve
lāsu pratyān gramān nīkrāmīya catuṣpathe gṇīm upasama
dhayā dityam abhīmukho jñubhūd bhālaya svahā, hīrālaya
svāhe ti⁴ etayai va vritā parau tāmīrau⁵ tānūrantareṣu
brahmacarī syād ā samāpanad ā samāpanāt¹⁶

avasānam joçā eta samam lomēçam avibhirañçī² pracya³
ndīcyo va yatra pah pravarteran³ āksirīnyo kaptakā akatuka
yatrau vādhyah syuh⁴ gaurapaneu brāhmanasya⁵ lobhāpanen
kṣatriyasya⁶ kṛṣhapānsu vaiçyasya sthīraghatam ekavarṇam
açuṣkam anusaram amaroparihitam akūṇam⁸ dīrbhasammi
tam brahmararcīśikāmasya⁹ brhātīrṇaur balakamasya¹⁰ mṛdu
tīrṇah paçukamasya çādasammitam¹² mandaladvīpasammi
tam vā¹³ yatīa vā çvabhrah svayamkṣātīh sarvato bhīmu
kṣāh syuh¹⁴ tatra vasanam praçgdvaram yaçaskāmo bala
kamah kurvita¹⁵ udagdvaram putrapaçukama¹⁶ dakṣiṇa
dvāram sarvakamāh¹⁷ na pratyagdvaram kurvita⁸ anudvaram
ca¹⁰ gṛhadvāram⁹ yathā na samloki syāt²

6 ²abhīcarad T — ³ca T (aber 4 7 3.) auch ohne ca wie
d. mss) — ⁴pratyag T — ⁵srantem Ch² — 7 joçayet Ch²
(cf v 1) — ⁸pañçu T N W Ch² — ⁹anusaram T — ¹⁰map
dalan W N

varjayet pūrvato cṛattham plaksam daksapatas tithi
nyagrodham aparād deśād uttariṇe ca py udumbaram²²
aṣvatthād agnibhayaṃ [ca] plakṣad brūyat pramāyukān
nyagrodhac chastrisampilām aksyimayam udumbarāt²³
ādityadevato cṛatthah, plakṣo [ca] yamadevataḥ

nyagrodho varuno vṛkṣah prajāpatya udumbarah²⁴ —

tān asvatthānasthān kurvita²⁵ etāḥ cū va devataḥ abhijayet²⁶
— madhye gṛham upasamādhāya kṛpajā gṛvā jayet²⁷ yena
vā cṛetena²⁸ sapāyāsāhvaṃ²⁹, — pīyasena yā³⁰ vāsari
ājyap manvaṃ paja am iti samjāva³¹, vṛtigṛhītāṃ gṛhīti
juhuyat³² vīstos patir iti prathamā³³ vimadevryacah³⁴,
māhavyāhrtiyah³⁵ prajāpataya ity uttamā³⁶ hutvā daṣa
bālin haret³⁷ pradakṣinaṃ prātidānā³⁸, avāntaradeḥesu³⁹
anujīrvinaḥ vjatiharan⁴⁰ indraye ti purastād vājyava⁴¹ ity
avāntaradeḥe yamāve ti dakṣinataḥ, pītṛbhya ity avāntaradeḥe
varuṇāye ti paścān mahīrājāye tv avāntaradeḥe somāye ty
uttarato mahendrāye ty avāntaradeḥe yasukaya ity adhrastād
urdhvam namo brahmāna ity diva⁴² prācyūrdhvāścibhyo
harahar nityaprayogah⁴³ samvatsare samvatsare navayajna-
vor vā⁴⁴

8 cṛavanagrīhīvanīkarmāṇor akatān chīṣṭā¹, prān vo
dan vā grāmān mākramya caturvāthe gṛham upasamādhāya
hrye rāki ity ekaikaṣā njalina juhuyat², prān utkramya
vasuvān edhi tv ūrdhvam aliksamāno devajanebhyaḥ³, tir-
yann utiryanebhyo rīan avek amāgah⁴ anapekṣamānāḥ pra-
tītya katan prāgnivād upatair amītyauḥ saha⁵ svastya-
vinam⁶

vaṣuṣgrāman cānkhitṛ ce ti pītṛhagṛhūti vṛhizayā thomaṃ
prāvuyita⁷ vāsya tinam pra śādam icchet, tvaṃnā⁸, nitya-
prayogah⁹

ekak vṛyavām ūrdhvamāśvrat¹⁰ dre karmāḥ¹¹ prurna-
mītyam rātrau khadiracānkuṣatāṃ juhuyād āvūhīmah¹²

¹ statt des angesetzten ca haben bruyat d o mss. vidyat T
— ² u ³ [ca] metri causa? — ⁴ asvatthān v im text, im comm wie
oben (+ l tan asvatthā) — ⁵ *yajeta T — ⁶ *jūrveṇa W Ch¹, —
⁷ e fl i oder chi? — ⁸ anaveky⁹ T (anapekṣ⁹ auch v l)

ayasān vadhakāmāḥ ¹² atha pīram ¹³ prāṇ vo dan vā grāmīn
 niṣkramya catuspathe parvate vā ranyair gomayuh
 sthanhīlam pratāpya poḥyā ngīran mantram manasā nu
 drītya sarṣir āsyena juhuyāt ¹⁴ jvalantyam diśāḍaḥ grāmāḥ ¹⁵,
 dhume tryavarārdhyāḥ ¹⁶ amogham karṇe ty acakate ¹⁷, —
 vṛtyavicechittikamo haritagomayān sāyamprafur juhuyāt ¹⁸

trurātropoṣitah panyahomay juhuyad adam ahim imani
 viṣvakarmānam iti ¹⁹ vasasas tantūn ²⁰ gor valān ²¹ evam
 itarebhyah panyebhyah ²

purnahomo jajanyaprayogah ³, indramavadād (?) iti
 ca ²⁴ jaṣṣkāmāḥ purvām sahāyākāmāḥ uttarām ²⁵

parusīdhipatyakamo starātrun abhūktvā ¹ andumbāṇan
 «ruvacamasedhman upakalpayitva ² prāṇ vo dan vā grāmīn
 niṣkramya catuspathe gṛāmi upasamadbhāya ³ ājyam alityami
 abhūmukhe juhuyad annam vā ekacchandāsyom ṣṛīr va eṣe
 ti ca ⁴ annasva ghṛtam eṣe ti grāme trīṣyām ⁵, — goṣṭhe
 piṣukāmāḥ ⁶ vidnyamāne civarām ⁷ — pratibhaye dhīami
 vāstradiṣṇīm grāntūn badhūta ⁸ uṣṇītya vasanavītaḥ ⁹, svā
 hākāntabluḥ «bhūjanam ca «vastjayanam ¹¹ — «citasahas
 rikāmo katasaktivahnti «hasram juhuyāt ¹² — jaṣṣkāmō vṛt
 «mithunayoh puri ahutisibhasram juhuyāt ¹³, «mithunavoh
 k ndrapīṣukāmāḥ ¹⁴

vṛtyavicechittikamāḥ kumbukān «yampratar juhuyāt k u
 dhe svīhā kūtīpāsibhām vīhe ti ¹⁵

mā bhāi ir nī marīya i ti vīvatā da ṣam vdbhir
 vbbvukēn jipet ¹⁶

turī goṣṭhye ti snātakah samveṣṇanavelāyām vaṣṇavān
 dandam upanidadhūta ¹⁷ svastjayanārtham ¹⁸

hatis ti vītrāḥ kṛmīr itī kṛmūmāntīm deṣam adbhīr
 alhynkēn jipet ¹⁹ — piṣumam cec cāṣṣed vītrāhne stā-
 bṣīm abhīva vūhīyām mīlāḥyat ²⁰ tāsya pūrvāhno pān-
 sūbhūḥ parikīran jipet ²¹

S ²⁴ so neben T auch die mss u Mbr ²⁵ G, 12 d o stelle
 ist corruptum — G ²⁶ go the u V im text eg in comm

0 nītarato gām baddhvo¹ pati tberann arhant² putra uvasa (?)³
 se ti⁴ idam⁵ aham⁶ imām⁷ pādyam⁸ virajam⁹ annādy¹⁰ yā dhūti-
 sthami¹¹ ti pratistisṭhamino¹² japet¹³ yatra¹⁴ nam¹⁵ arhayaṣyantah
 syuh¹⁶, yadā¹⁷ vā¹⁸ rhaṣeyuh¹⁹, viṣṭari-pādyā-rgbyā-cama-
 niya-mudhuparkān²⁰ ekaikaṣas²¹ tristrir²² vedayeran²³ ja²⁴ oṣadhir
 ity²⁵ udancam²⁶ viṣṭaram²⁷ asturyā²⁸ dhyupaviṣet²⁹ dvan³⁰ cet³¹ pṛthag
 rgbhām³², pādayr³³ anjam³⁴ vato³⁵ devir³⁶ ity³⁷ apah³⁸ prek-
 seta³⁹ sarvām⁴⁰ padam⁴¹ vanenya⁴² iti⁴³ sarvām⁴⁴ padam⁴⁵ prakṣāli-
 yet⁴⁶, dakṣiṇām⁴⁷ pīdam⁴⁸ vanenya⁴⁹ iti⁵⁰ dakṣiṇām⁵¹ padam⁵² prakṣāla-
 yet⁵³, pūrvām⁵⁴ anjam⁵⁵ aparam⁵⁶ anyam⁵⁷ ity⁵⁸ ubhau⁵⁹ ṣeṣena⁶⁰ an-
 nasya⁶¹ iṣṭir⁶² asi⁶³ ty⁶⁴ argbyam⁶⁵ pratigṛhṇiyat⁶⁶ yaṣo⁶⁷ si⁶⁸ ty⁶⁹
 acamanivam⁷⁰ acamet⁷¹ yaṣaso⁷² yaṣo⁷³ si⁷⁴ ti⁷⁵ malhupārkam⁷⁶
 pratigṛhṇiyāt⁷⁷ yaṣo⁷⁸ o⁷⁹ bhakso⁸⁰ si⁸¹ mahaso⁸² bhakso⁸³ si⁸⁴ ṣri-
 bhakso⁸⁵ si⁸⁶ ṣṛiyam⁸⁷ mryā⁸⁸ dhehi⁸⁹ ti⁹⁰ trīḥ⁹¹ pīet⁹², tūṣṇīm⁹³ catur-
 thām⁹⁴, bhūya⁹⁵ evā⁹⁶ bhūya⁹⁷ ṣeṣam⁹⁸ brīhmipātyā⁹⁹ dīdyāt¹⁰⁰
 acāntodakīva¹⁰¹ gaur¹⁰² iti¹⁰³ napitas¹⁰⁴ trir¹⁰⁵ hrīyāt¹⁰⁶ muñca¹⁰⁷ gāmi¹⁰⁸ va-
 ruṇa¹⁰⁹ pīṣād¹¹⁰ dvīṣantam¹¹¹ me¹¹² bhūdhehi¹¹³ ti¹¹⁴, tam¹¹⁵ jahi¹¹⁶ amuṣya¹¹⁷ co
 līmayor¹¹⁸ uterja¹¹⁹ gām¹²⁰ attu¹²¹ tṛṇāni¹²² pibātū¹²³ dakam¹²⁴ iti¹²⁵ brūyāt¹²⁶
 mātā¹²⁷ rādṛānām¹²⁸ ity¹²⁹ anumantṛiyeta¹³⁰, — anvatra¹³¹ jāñāt¹³²
 kurute¹³³ ti¹³⁴ adhiyajñam¹³⁵ — arḍ¹³⁶ arghvārḥā¹³⁷ bhavanti¹³⁸ acārya
 pīṣak¹³⁹ sātako¹⁴⁰ rāja¹⁴¹ virāḥyaḥ¹⁴² priyo¹⁴³ tūḥir¹⁴⁴ iti¹⁴⁵ pārisamvatsarān¹⁴⁶
 arhaṣeyuh¹⁴⁷ punar¹⁴⁸ jāñatī¹⁴⁹ vīḥyoṣ¹⁵⁰ ca¹⁵¹ punar¹⁵² jāñatī¹⁵³ vīḥyoṣ-
 ca¹⁵⁴

iti caturthah prapāṣhakah

iti samvatsaryā golihīyagrhyasūtram samāptam

10¹ putravasa T, auch d e msa u Mbr 2 8 1 corron put
 = putra uvasa (?) — ¹ ṣṛirbhak o T (beachte de-ṣen erkl.) u d e msa,
 ṣṛirbh² richtig Mbr 2 8 12 (ṣṛiyo bhak³ v 1)

Das

Gobhilaग्रह्यासूत्रा

herausgegeben und übersetzt

Dr. Friedrich Knauer

3. Professor an der Universität zu Kiew

Zweites Heft.

Übersetzung

nebst Einleitung und Erläuterungen.

Dorpat 1836

Druck von C. Mattiesen.

In Commission bei

Simmel & Co. in Leipzig

Vorwort

Hiermit übergebe ich das zweite heft meines Gobhilağh yasūtra die übersetzung desselben nebst einleitung und erläuterungen enthaltend der öffentlichkeit. Es erscheint später als vorausgesetzt und sogar angekündigt war. Wenige monate nach der herausgabe des textes ward ich plötzlich in ganz neue verhältnisse mit neuen aufgaben und pflichten versetzt die mir einen früheren abschluss des werckchens unmöglich gemacht haben. Dazu kam dass die arbeit im einzelnen der zu überwindenden schwierigkeiten doch noch so viele bot wie ich sie nicht erwartet hatte. Endlich ist auch der umfang gewachsen.

Dieser umfang ist nun freilich kein vorzug sondern eher ein mangel der arbeit, und doch darf ich kaum den vorwurf der weitschweifigkeit fürchten. In den erläuterungen hätte ich die form wohl etwas knapper halten können denke jedoch es werde nur angenehm empfunden werden wenn sich die selben etwas glatter lesen lassen. Bezüglich der sache aber so mangelhaft auch dies und jenes von mir zur darstellung gebracht sein mag fühle ich mich unnoch ausser stande anzugeben was ich so recht von herzen gern gestrichen wissen möchte. Zwar wäre es vielleicht richtiger in jedem fall klüger gewesen wenn ich mich hier und da mit kurzen andeutungen

statt sie weiter anzuspinnen begnügt oder noch besser ganz
geschwiegen hätte da ich mir auf diese weise der blößen
weniger gegeben haben würde doch dürften die elben meine
ich einigermassen wieder gedeckt werden falls man anerkennt,
dass meine arbeit auch als einer der beiträge gelten kann die
zu weiterer forschung auf dem gebiete des indischen rituels
und der sitte anregen Dass der versuch auch auf diesem
gebiet altes und neues wahrscheinliches und unwahrschein-
liches richtiges und falsches gegenüber einer eisernen tradi-
tion wie sie sich durch jahrtausende hindurchzieht und wie
sie in der geschichte der völker ihresgleichen nicht hat, zu
scheiden, von vorn herein viel bedenkliches hat, war mir von
anfang an wohl bewusst und dennoch sollte der meinige in
seinem bescheidenen theile sich auch in ein nichts verflüchtigen
die berechtigung eines solchen im princip wird man ohne
weiteres zugestehen dürfen

Sollte man finden dass meine arbeit einige vorzüge vor
anderen derartigen leistungen hat so wolle man nicht ver-
gessen dass solche im grunde von jemand erwartet werden
konnten der das glück hatte commentare wie die eines Nirā-
yana und Tarkatāhāra vor sich zu haben und dazu die
meisterarbeiten eines Stenzler sowie Ollenbergs vorzüglichen
Gāhīāyana neben so mancher anderen trefflichen leistung auf
dem ghyagebiete die das verständnis eines Gōblā wesen-
lich erleichtern und fördern mussten benutzen konnte

Herr Dr M Winternitz hat in seiner recension meiner
textausgabe (s w u p 126) mehrere varve'lectiones aus Bühler's
abschrift des India Office ms von Nārāyaṇa's commentar ver-
zeichnet wo wahrscheinlich sämtlich sich auch in dem von
mir benutzten N - ms finden, die ich jedoch nicht vermerkt
hätte weil sie den text nicht beeinflussen konnten

bedauere ich nachträglich, es nicht schon der Vollständigkeit wegen gethan zu haben. Dabei muss ich denn noch das Verständniss ablegen, dass ich N's comment hinsichtlich der textkritik überhaupt etwas weniger beachtung geschänkt habe als den reinen textmanuscripten, zumal ich ihn nur zu einer zeit benutzen konnte, wo ich an eine textedition noch gar nicht ernstlich gedacht hatte (cf. vorwort zu h 1). Das veranlasst mich weiter zu bemerken, dass ich, wie ich glaube, genannten commentar zwar gewissenhaft mit dem commentar Tarkalan-kara's verglichen habe, dennoch aber von vorne herein zugeben muss, dass ich bei dieser vergleichung hin und wieder etwas missverstanden haben kann, doch hoffe ich, es wird nicht allzu häufig geschehen sein.

Die Universität des heil Wladimir zu Kiew hat mir in liberalster weise eine bedeutende geldunterstützung zur deckung der druckkosten zu theil werden lassen, weshalb es mir eine angenehme pflicht ist, ihr öffentlich meinen dank dafür zu sagen.

Besonders befriedigung gewährt es mir, auch Herrn Prof. Dr. H. Oldenberg hier danken zu können für die lebenswürdige weise, mit der er mir sein Khādiraghyamanuscript zur copirung überlassen und ausserdem noch einige wichtigere lesarten der ms. dieses sutra mitgetheilt, was alles ich freilich für die textausgabe nicht mehr verwerthen konnte.

Im alphabetischen verzeichniss der sprache des Mbr., dem ich auch die in Gobh sich ausserdem noch findenden mantra eingereiht, sind einige der letzteren, als zu unbedeutend absichtlich weggelassen worden, bezüglich welcher ich jetzt schon im interesse der vollständigkeit bedauere, dieselben nicht aufgenommen zu haben.

Die druckfehler, die sich in text und übersetzung eingeschlichen sind in den erläuterungen zu den betreffenden stel-

len, von den zu h l angemerkten natürlich abgesehen, verzeichnet Die sich in vorstehender einleitung und den erläuterungen finden, dürften unerheblich sein Aufgestossen sind mir, allerdings nur bei flüchtiger durchsicht, folgende

pg	2	zeile	4	v u l	der	st des (Kanth ^o)
"	5	"	15	" " "	überall	, überall
"	37	"	4	" " "	19—28	" 19—25
"	61	"	14	v o	" saubhagyam	" saubhagyam
"	126	"	19	" "	das	" das

In der orthographie habe ich mir leider einige inconsequenzen zu schulden kommen lassen Endlich ist mir auch, das in der einleitung allzu häufig gebrauchte „eben“ anstößig Da es nun einmal gedruckt dasteht, so kann ich „eben“ nur noch besserung für die zukunft versprechen,

Dorpat den 10 August 1866

. F Knauer

Zweites heft

Einleitung Uebersetzung Erläuterungen

Abkürzungen

- nWb = Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung v Böhrtlingk
Wbb = nWb und PW
A = Aṣṭvalayana (Stenzler Abh d D M G Bd III u IV)
P = Pitraskara (" " " " " " Bd VI)
Ç = Çankayana (Oldenberg Ind Stud V)
Kh = Khādīra (nach einer copie Oldenberg's)
G = Gobhīlagrhyasūtra
Mhr = Mantrabrāhmaṇam
Kpr = Karmaṇpradīpa
Gsg = Grhyasamgraha
T = Tarkhalankāra und sein commentar
N = Narayana " " "
die comm oder d c = die commentare oder commentatoren
T und N r n incl der von ihnen citirten
H = Haas „d e Heirathsgebräuche der alten Inder“ Ind St V

Einleitung.

Von den ziemlich zahlreichen grhyasütren, die handschriftlich existiren oder existiren sollen, sind in text und übersetzung bis jetzt, soweit mir bekannt, folgende drei erschienen

1) das grhyasutra des Aṣṣvīlāyana, 2) das des Pāraskara, beide herausg u übers von Stenzler als „Indische Hausregeln“ in den Abhandl der D M G, ersteres Bd III Nr 4 (1864) u Bd IV Nr 1 (1865), letzteres Bd VI Nr 2 (1876) u Nr 4 (1878), 3) das des Śaṅkhāyana, herausg u übers von Oldenberg, Ind Stud XV (1876) Gobhila wäre nun das vierte Kommen noch, wie zu erwarten, und hoffentlich nicht bloss in text, sondern auch in übersetzung, das Mānavagrhyasūtra von Dr von Bradke und das doch wohl auch zu den grhya gehörende Kauṣikasūtra von Prof Bloomfield hinzu, so haben wir in europäischer bearbeitung grhyasütren zu „sämtlichen vedischen schulen (zum RV A. n C zum SV G., zum AV K zur VS P, zur TS M), der versuch eine systematische darstellung des häuslichen rituals zu geben sowie licht in die gegenwärtigen schulenverhältnisse innerhalb einer gewissen periode zu bringen, dürfte dann kaum mehr als wagniss bezeichnet werden

Was sonst seit Colebrooke in europäischen arbeiten auf dem grhyagebiet vorhanden bedarf meinerseits keiner aufzählung Es ist nicht unbedeutend das wichtigste aber, soweit zugleich auf Gobhila bezüg genommen wird dürfte doch in Weber's Indischen Studien niedergelegt sein Monographisches über Gṛhya ist nur nicht bekannt, es sei denn das man die ganz ausserordentlich gedragene bereits 1861

geschriebene abhandlung von Dr E Haas „die Heiraths-
gebrauche der alten Inder, nach den Gṛhyasūtra“ (mit zu-
sätzen von Weber) Ind St V dahin rechnen will, sofern sie
auch eine übersetzung speciell von G 2, 1—5 enthält, im
übrigen er treckt sich Haas arbeit in ihrem auf Gobh bezüg-
lichen theile themenentsprechend überhaupt nur auf die genann-
ten capitel Erneute und eingehende berücksichtigung hat G
auch im NWb gefunden wodurch meine arbeit nicht wenig
gefördert worden

Wie wider eine vollständige aufzählung, noch eine spe-
cielle he-prechung so erwarte man bezüglich oben erwählter
und vorausgesetzter arbeiten von meiner seite auch kein be-
sonderes lob, die namen der verfasser bürgen für alles

Nicht so leicht darf ich über indische literaturwerke hin-
weggehen Natürlich können es nur solche sein, die zu G in
directester beziehung stehen Davon sind mir aus eigener
anschauung bekannt 1) der Gṛhyasamgraha 2) Karmapradīpa,
3) das Mantrabrahmana 4) Khādīragṛhyasūtra, die commen-
tare 5) Nārāyaṇa's und 6) Tarkalankara's Die grhyapaddhati
Chambh 221 (s Weh verz 321) sind mir nicht zu gebote
ob sie übrigens zu Gobh gehört bezeichnet schon Weber als
fraglich und die von ihm angeführte reihenfolge der in der-
selben behandelten gegenstände spricht jedenfalls nicht dafür
vielmehr möchte sie zu Pār stimmen (sie beginnt z b mit
dem madhuparka bei P cap 3 G dagegen schliesst damit)
Das Drāhyāvanagṛhyasūtra ist offenbar identisch mit dem oben
genannten des Khādīra der der verfasser sein soll (s hierüber
nach Burnell's Catalogue Weber Lg² 93 anmerk) — „Nach der
erklärung des Aśarka, des commentators des Karmapradīpa ist
das grhyasūtram des Gobhila für beide schulen des Sāmaveda,
sowohl die Kauthuma als die Rāṇāyaṇīya (in unseren comm
gewöhnl bloss kauthumādayas), „gültig“ (Weh ib 93) Da
nun nach Web Lg² der schule des Kauthuma das Lāṭyaya-
naçrautasūtra (p 83) und der der Rāṇāyaṇīya das Drāhyāyana-
oder wie es auch heisst Vām-tha(çruti)sūtra (87) zuge-
hören so wäre es für mich von besonderer wichtigkeit gene-

sen, auch die e beiden sützen zur hand zu haben, was leider nicht der fall war. Uebrigens bezweifle ich, dass meine interpretation des G durch sie wesentlich beeinflusst worden wäre, denn nach ihrem inhalte (p 87) der bei beiden der gleiche ist (ibid), zu urtheilen, haben sie es doch mit einem ganz anderen stoff zu thun als Gobh, und dann ist auch zu betonen, dass Gobh eine durchaus selbständige stellung einnimmt und ein in sich abgeschlossenes ganzes bietet, bei dem man wohl den versuch wagen darf, es möglichst aus sich selbst herauszuinterpretiren (näheres w u)

Es sei mir nun gestattet, die angeführten indischen werke, die mir zur verfügung standen inwieweit einer eingehenderen besprechung zu unterziehen, als sie in beziehung zu Gobhila gesetzt werden können

I Der Grhyasamgraha und Karmaṣradīpa

Der Grhyasamgraha oder „das Grhyasamgrahapariṣiṣṭa des Gobhilaputra“ (Bloomf), den wir jetzt in doppelter textrecension gedruckt besitzen (s heft 1 p I), ist, wie er uns von Bloomfield (Z D M G XXXV) herausgegeben, übersetzt und erläutert vorliegt eine tüchtige leistung, mit der man jederzeit zu rechnen hat. Aber gerade darum kann es jedem, der mit diesem werke zu thun hat, nur willkommen sein und wird von niemandem, gewiss auch nicht vom herrn ver-
fasser selbst, missverstanden werden, wenn ich an die er stelle zunächst einige fehler verzeichne, die sich leider dort eingeschlichen haben besonders bei citaten, die ich in den „Berichtigungen und Nachträge zu Grhyasamgrahapariṣiṣṭa S 537 ff“
1 c p 788 nicht verbessert finde und die dem leser die controlle ziemlich erschweren dürften

pg 535 zeile 10^a „G II, 87 = A II 2, 4“ (s auch p 584 anmerk 3 und im stellenverz zum kpr p 587) st. = 1, 2, 1 — p 549^a (d h anmerk 3) „Ṣaṅkh Gr I, 21“ st 1, 20 — 550^a „Gobh II, 1 2“ st. 3 1, 2. — 550^a „Gobh Gr I, 9, 6“ st 1 9 9 — 551^a „Gobh Gr I 9, 1“

st 1, 1, 9, ibid „cf II, 1, 11“ st wohl 2 1, 12, resp 1, 3, 1 — 557¹ „Gobh 1, 1, 19“ st wohl 1, 1, 9, resp 10 (aber auch hier vermag ich „Rigḥonandana's smṛtitattva“ nicht zu entdecken) — 558 ff² „Gogr I, 91“ st 1, 92 — 561² „Gobh Gr I, 2, 23“ st 1, 1, 23, ibid „Ind Stud A, 119“ st XV, 119 — 564² „Agy Gr 1, 15“ st 1, 14 resp 1, 14, 4 — 566² „Gobh III, 7, 6“ st 3 6 7, ibid „Gobh Gr III, 7, 3“ st 3, 2, 36 — 567² „Pir Gr I, 8, 15“? (Pir Gr, ? die falsche zahl offenbar durch das danebenstehende citat „Karmapr I 8, 15“ verursacht) — 567² „Gobh I, 7, 25“ st 1, 7, 24 — 571² „Gobh Gr I, 1, 16“ st 1, 1, 6 — 581² ob das citat „Karmapr III, 7, 3—4“ richtig? — 583¹ „Agy Gr II, 3, 4“ st wohl 1, 2, 1 Die verzeichnisse der „stellen aus Gobh und dem Kpr“ sind angenscheinlich nach den ihnen vorausgehenden citaten angefertigt, daher kehren in ihnen dieselben fehler wieder — In sachlicher beziehung werde ich in den erluterungen zur übersetzung hier und da einen punkt zu berühren haben, hier sei mir nur eine bemerking gestattet, für die ich dort keinen platz finde und auf die ich ausserdem bald w u zurückverweisen muss Die wie es scheint im an schluss an T gegebene erklärung 2 91 „(denen soll man auch nachkommen)“ ist meiner ansicht nach nicht zutreffend Der Gogr will offenbar nichts anderes aussagen als was Kpr 1, 3 3 steht *yan nā mātāṃ svaśākhāyāṃ pāroktam avirodhī ca | vid vadbhis tad anusṭheyam agnihotrādikarmavat ||* Darnach darf man in dem genannten falle nur das entlehnen was nicht im widerspruch zur eigenen schule steht (*avirodhī ca*) und das sind eben solche „bestimmungen die allen gemeinsam sind“ (Bl I c) somit hat der 2 halbjloka im Gogr explicative bedeutung also ist 2 91 zu übers „was in den eigenen gesetzbüchern nicht angegeben ist das verrichte man nach fremden lehrbüchern“ (Bl) „nämlich (khalu = und zwar, cf b I p XXI, bei Bl kommt es nicht zur perception) die specialitäten die allen gemeinsam sind“ etc durch diese fassung ist schärfer präcisiert und eingeschränkt was entlehnt werden darf (vgl zu dieser frage auch unsere *ecum* zu 1. 1 4 4)

Was ich nun zur charakteristik des Gsgr über sein verhältniss zu Gobh, resp zum Kpr, über seine composition und über sein alter vorbringe, dient zugleich theils zu weiterer begründung, theils zur modificirung, theils zur herichtigung dessen, was Bloomfield in seiner einleitung darüber sagt. Nach Bloomf und den comm ist der Gsgr „eine ergänzung zu Gobhila“ und dass er so, wie er, uns vorliegt, es selbst sein will, geht aus 1, 18 ff u 2, 94 ff hervor. Dass er aber im grunde das nicht ist, vielmehr eine art appendix zur grhyaliteratur überhaupt, das beweist seine ganze anlage und sein inhalt. Wie es mit der „ergänzung“ steht, hat schon BL in's richtige licht gestellt, über sein verhältniss zu Gobh ist aber noch folgendes zu sagen. Wäre er nämlich in ausschliesslicher anlehnung an G entstanden, so müsste er

1) auch die reihenfolge der stoffanordnung desselben einhalten. Nun kann ja zwar im Gsgr durch das bestreben, allgemein gültiges zusammenzufassen, was im G nur gelegentlich bei dieser und jener handlung erwähnt ist, nichtsdestoweniger aber auch bei anderen anwendung findet, mancherlei verrückt worden sein und unzweifelhaft ist es geschehen, dennoch aber müsste der rotho faden der gleichen reihenfolge der bei G uns entgegentretenden und im Gsgr besprochenen punkte überall deutlich wahrnehmbar sein. Dass dem nicht so ist, davon kann sich der leser schon durch die tabelle der „stellen aus Gobh“ (p 585 ff) überzeugen. Wenn demnach unser Gsgr die einzelnen verordnungen für die häuslichen opferhandlungen schritt für schritt (kramacas I 31, „was freilich nicht immer wörtlich zu nehmen ist. BL) durchgehen will, so beweist das nur, entweder dass er das häusliche ritual überhaupt und nicht bloss das einer speciellen schule im ange hat, wobei zu beachten, dass er I c bloss grhyakarmasu sarvezu sagt und weder hier, noch unmittelbar vor- oder nachher Gobh's erwähnung thut, oder aber dass wenn man die beziehung ausschliesslich auf G nicht fallen lassen will diese stelle zu den späteren zutren gehört, die zum grundbestandtheil des Gsgr nicht stimmen.

2) müsste er in sachlicher beziehung sich streng auf G beschränken. Dass er das nicht thut, zeigen stellen wie 1, 62—64, die an A 1, 23 oder überhaupt an das *çrauta* anknüpft, 1, 76 „die zeit der erbtheilung“ = Ç 1, 1, 4, 2, 21 — 22 = A' 1, 5 5 2, 36—37 gegenüber A' 1, 6. Auch sonst streift er nicht selten punkte, die mehr an das *çrauta*, als an das *grhya* sich anlehnen und auf die er, wenn man annimmt, dass er überall nur vom *grhya* ausging, wohl nur von A, P und Ç aus, die wiederholt (cf 7 b A' 1, 9, 4 P 1, 1, 4, Ç 1, 1, 13) ausdrücklich auf ihre *çrauta* verweisen, gerathen konnte. In Gobh. ihm keine veranlassung dazu gab sofern derselbe zwar selbstverständlich das *çrauta* auch voraussetzt, aber sich nirgends direct darauf beruft, die andeutungen, die er macht, beziehen sich einerseits auf dinge ganz nebensächlicher natur, andererseits auf solche, die der Ggr eben gerade nicht bespricht. Weiter zeigen sich nun noch stücke, für welche sich in Gobh. keine anhaltspunkte finden lassen und die mit dem zweck, den sich unser werkehen setzt (1, 33 ff), so gut wie gar nichts zu thun haben (vgl z b 1, 1—33 59—62). Ferner lassen sich in den meisten fällen die anhaltspunkte für die aneinandersetzungen des Ggr eben so leicht aus den anderen uns bekannten *grhyas* gewinnen wie aus Gobh., kommt es ihm in erster linie doch nur auf gewisse „stichworte“ an die ihm in ganz äußerlicher weise veranlassung zu erläuterungen geben und die wenn auch nicht immer dem ausdrücke so doch der sache nach wohl durchweg in allen schulen gäng und gäbe waren¹⁾. Bei der erklärang die er sog „stichworte“ geht es freilich nicht immer ohne widersprüche gegen eine einzelschule ab aber auch, wie ich glaube, nicht ohne gegen Gobh., was eine spezialuntersuchung klar legen könnte. Nun lässt sich freilich nicht leugnen, dass uns im Ggr auch eine reihe von term techn und sonstigen punkten begegnen,

1) Man lasse sich hierbei nicht irre machen durch den umstand dass Bloomf. vielfach neben G die übrigen *grhyas* nicht angibt, wo es hätte geschehen können von dem gesichtspunkte aus dass Gobh. überall im vordergrunde steht hatte er ein recht das zu unterlassen

die er offenbar nur Gobh entnommen hat bedenkt man jedoch einerseits, dass er sich nicht gescheut stücke auch aus andern literaturwerken aufzunehmen und andererseits dass es noch andere grhyasutren gibt, die uns nicht näher bekannt sind, ihm jedoch kaum entgangen sein durften so entfällt vielleicht ein theil von dem was wir aus G abzuleiten geneigt sind noch auf diese, so dass also der bruchtheil des ausschliesslich auf Gobh bezuglichen bedeutend zusammenschrumpfen wurde. Striche man überhaupt nur wenige stellen so könnten wir ihn mit dem gleichen recht für die exegese eines A od P wie für die des G nutzbar machen ja selbst ohne streichung dürfte das kaum weniger gestattet sein als wenn z b N der comm des Ç sich ebenso auf den Apr beruft wie N, der comm. des Gobh (vgl w u). Sollte endlich nicht auch schon der name grhyasamgraha einen fingerzeig geben dass man es hier nicht mit einer schrittweisen (kramas) erklärungs sondern mit einer compendienartigen zusammenfassung und zwar nicht bloss des G sondern der grhya überhaupt zu thun hat?

Da nun unser Gagr 1) dem grhya nicht zugehöriges 2) den grhyasūtra jeder schule zukommendes 3) nur anderen grhyas und 4) nur Gobh entstammendes aufgenommen da er ferner seiner ganzen anlage und composition nach durchaus nicht den eindruck macht als ob er aus einem guss hervorgegangen (vgl wie sonst so auch hier Bl) so lässt sich folgende betrachtung daran knüpfen der ursprüngliche Gagr enthielt bestimmungen wie sie in ihren grundzügen gemeinut aller waren von einzelschulen wurde dann der-elbe allmählig vervollständigt (cf die punkte zu deren behandlung Gobh nicht angeregt haben kann) resp modificirt (daher auch einige widersprüche gegenüber G) schliesslich von der sāmaveda schule so zu sagen in bechlag genommen durch übermalige znsätze und schärfere anlehnung an Gobh (vgl 2 94 u 82 ff wo das obenanstellen der sāmaveda significant ist) von da aus war sodann nur ein kleiner schritt, das ganz dem sohne Gobh's zuzu schreiben (1 18 ff 2 1)

Dass aber nicht dieser der Verfasser, der Gsgr, wie er uns vorliegt, vielmehr ein modernes Erzeugniss ist, dafür glaube ich einen schlagenden Beweis liefern zu können. Nur kennt ihn weder dem Namen nach, noch citirt er ihn. Nur zwei Stellen Gsgr 2, 60 zu Gobh 3, 8, 3 und Gsgr 2, 18 20 zu G 3 4, 6 habe ich bei ihm entdecken können, wobei ich nicht zweifle, dass eben diese entweder dem Urgrhyasamgraha angehört haben, oder später aus einem anderen Werke in unseren Gsgr hineingebracht sind. Denn sonst hätte bei letzterer Stelle N weder den zwischenliegenden Vers 19 des Gsgr noch auch den vorhergehenden v. 17, der ihm zur Erklärung von G 3 4, 6 hätte besonders willkommen sein müssen, weggelassen, und bezüglich der ersteren beachte, dass sie schon Kpr 3 6 5 vorausgesetzt wird. Sollte mir noch hier und da ein Citat entgangen sein, das gleich einer Stelle in unserem Gsgr wäre, so liegt das Verhältniss bei einem solchen wohl kaum anders, als bei den beiden angeführten. Bedenkt man nun, — denn es kommt ganz auf den Character zweier Schriftstücke an, wenn das Ignorirtwerden des einen durch das andere ein Beweis für die Nichtexistenz des anderen sein soll, — wie gern N citirt um seine Erklärungen auf Autoritäten zu stützen (so sehr häufig den Kpr Manu u. a.) so dürfte einem allzuviel zugemuthet werden zu glauben, dass er unseren Gsgr, der nach 2, 82 ff. der Sāmavedaschule angehören und sogar vom Sohne Gobh s. verfasst sein will und also eine bedeutende Autorität beansprucht nicht gekannt, falls derselbe zu seiner Zeit existirt hätte, dass er ihn absichtlich ignort hätte, daran darf nicht einmal gedacht werden. So scheint mir denn festzustehen:

- 1) dass unser Gsgr nicht dem Sohne Gobh s. zugeschrieben werden darf
- 2) dass er zu N s. Zeit der Sāmavedaschule noch nicht als autoritatives Buch zugehört hat und somit in dieser Form auch noch nicht existirt haben kann,
- 3) dass er demnach ein sehr viel jüngeres Erzeugniss ist als der Kpr (gegen Bl.)

Durch das absolute Schweigen N s. wird aber nun weiter fraglich, ob überhaupt auch schon der Grundbestandtheil unseres Gsgr zu seiner Zeit vorhanden war, denn soviel mir bekannt,

ist ein *grhyasamgraha* *no* einer anderen schule zugeschrieben worden, was also eventuell ein grund für N hätte sein können ihn zu ignoriren, wobei jedoch noch bemerkt zu werden verdient, dass die comm in der regel nicht allzu skrupulös zu verfahren pflegen, wenn sie zur bekräftigung ihrer ansichten fremden büchern etwas zu entnehmen die gelegenheit haben (vgl p 7) Und was hätte ihm dieser grundbestandtheil nicht alles bieten können und unverzeihlich müsste es vom indischen standpunkt aus erscheinen, dass er keinen gebrauch davon gemacht, falls er hievon kennntuss gehabt hätte Ich entschliesse mich daher zu der ansicht, dass zu N's zeit überhaupt noch nichts vom Gsgr als einem besonderen werke existirt hat Wenn andere commentatoren ihn anziehen, so beweist das nur, dass sie eben jünger als N sind Unter denselben citirt ihn nun auch T mit grossem respect und stets als massgebende autorität Das aber erklärt sich leicht aus dem umstande, dass der Gsgr als vom sohne G's herrührend betrachtet wurde, was zugleich zu seiner raschen verbreitung beigetragen Aus den vielen versen, die wir bei T als citate aus verschiedenen smritiwerken finden, ist weiter ersichtlich, dass eine ganze reihe ähnlicher werke wie unser Gsgr bestanden und eine speciellere untersuchung dürfte vielleicht ergeben, dass unser Gsgr ein blosses compilationswerk aus solchen ist und zwar, wie gesagt, ein recht junges (cf zum „compilatorischen character“ auch Bloomf p 535 und die tabelle 587 ff, ob am ende padmayoni 1, 1 u 19, nach T und dem nWb beiname brahman, nicht ein mann ist, dem die verfasserschaft von 1, 1—33* mit ausschluss weniger eingeschalteter stellen wie 1, 18*—19* zugeschrieben werden darf?)

Als compilationswerk kann der Gsgr sehr wohl einen historischen process durchgemacht haben, so ungefähr, wie ich ihn oben angedeutet habe Es lässt sich aber, und das muss schon der vollständigkeit halber noch gesagt werden, auch ein anderer weg der entstehung denken nämlich der, dass der Gsgr so, wie wir ihn jetzt haben, auf einmal und dann natürlich von einem sāmaśedisten zusammengestellt worden Nur müsste man dann von der begabung und bildung des compilers eine

herzlich geringe meinung haben, denn plan- und kritikloser hätte er in bezug auf auswahl- und anordnung seines stoffes G gegenüber kaum verfahren können. Unter dieser voraussetzung wären dann auch „die zahlreichen und manchmal recht eigenthümlichen verstösse gegen die regeln der grammatik“ (Bl p 536 ff) erklärlich, sofern sie eben von einem grammatisch und metrisch ganz ungeschulten manne herrühren. Ein ähnliches beispiel haben wir an dem commentator des Mbr (cf h 1 p VI). An der existenz solcher ungeschulten leute der wissenschaft dürfen wir also nicht zweifeln. Ob nun aber ein verfaßter für unseren Gsgr zu postulieren, lasse ich nach dem oben entwickelten dahingestellt. bezüglich der sache bleibt in beiden fällen das gleiche verhältniss zu Gohl.

Der Karmapradīpa ist mir bekannt nach zwei mss a) cod Wils 465 der Bibl Bodl (s Aufz catal codd mss etc), schön und deutlich geschrieben aber recht fehlerhaft und uncorrigirt. Samvat 1659. Unterschrift varṣo varṣakhaṣuddhapurnamāsyā rāivāsare lkhītam paramānandena kṛtām (kṛtyo geschr) śrīvīṣṇanātharājadhānyām (cf h 1 p II). b) Chmib 106 (s Web verz 326) ursprünglich wenig correct aber sehr gut verbessert vom anfang bis über die mitte hinaus, von da an nehmen die verbesserungen ab und werden je näher dem ende zur desto flüchtiger und seltener. Samvat 1716. Ueberschrift om namaḥ sāmavedīya || om. Unterschrift kaṣimadhya etc. s bei Web (cf h 1 p II). Ferner kenne ich ihn aus den citaten bei N und T, die sehr zahlreich sind (die summe derselben bei T wiederholungen selbstverständlich nur einfach gerechnet macht nahezu die hülfe unseres ganzen Kpr aus). Zu bemerken ist, dass die lesarten dieser citate oft und stark von einander abweichen was, da die annahme corrupter überlieferung zur erklärang nicht entfernt ausreichen würde auf verschiedene relationen schliessen lässt. Wenn wie aus dem einleitungsvers 1 1 1 athā to gobluloktānam anyesaṁ ca va karmanam | āspandanam vidhīm samyag darṣayīṣye prāḍipivat || hervorgeht der Kpr nicht bloss die von Gohl ausdrücklich behandelten regeln sondern auch jene anderen

pradīpavat (welcher ausdrück wohl veranlassung zu seiner benennung gegeben hat) durchgehen will, die nicht klar vor augen liegen, d h bei Gobh gar nicht vorkommen so müssen wir da es in letzterem fall nur schwache grenzen für die auswahl des stoffes gibt von vorne herein vermuthen, dass er in der smṛtiliteratur reichlich geerntet was denn auch sein inhalt bestätigt. Seinem character nach ist er daher auch nichts anderes als ein grhyasamgraha doch steht ihm Gobh entschieden im vordergrunde und auch in der stoffanordnung lehnt er sich weit stärker an Gobh an als der Gsgr, so dass das kramaças (Gsgr I 34) auf ihn in viel höherem grade passen wurde als auf jenen (vgl bes I 1 ff 8 9 2 7 8 3 6—10). Dieser umstand neben dem anderen dass Gobh öfters (cf I 1 1, 3 7, 6) erwähnt wird hat ihm wohl auch den von zweiter hand herrührenden titel bei Ch 106 samavede gobhilaśūtrapaṇiṅgebracht nach welchem Gobh womöglich selbst der verfasser wäre. Aus dem gleichen grunde mag der Kpr auch kurzweg grhyāntaram (so wohl des Gobh) heissen. Sonst und für gewöhnlich wird er Kātyāyana (cf zu Kātyāyana's smṛtiśāstram und smṛtisambhita Web Ind St I 58 vgl mit 239 anmerk u Lg² 93) zugeschrieben wozu aber kaum eine andere veranlassung gegeben war als dass dieser name mehrfach im Kpr vorkommt (2 7 7 9 4 u 8) jedoch nur als citat (ita Kātyāyano bravīt u dem ähnl) das als solches gerade gegen dessen autorschaft spricht. Unsere comm citiren unseren Kpr häufig auch als grhyāntaram, ob aber beide durchweg identisch sind bedarf eines specialnachweises. Es ist nämlich bemerkenswerth dass sie bald „Kpr“ bald „Kātyāyana“ bald „grhyāntaram“ bald hloos „tathā co ktaṁ (u dem ähnl)“ citiren (T einmal p 122 auch „prapīpavapriṣṭam“ = Kpr 2 4 9 nach dem cod Wils Ch 106 hat den vers, der sich in modificirter form bei T zweimal zeigt und bei Wils ein späteres einschubsel sein dürfte nicht). Fast alle diese citate lassen sich in unserem Kpr nachweisen manchmal aber weder die mit „tathā co ktaṁ“ noch die mit „grhyānt“ noch die mit Kāty“ noch auch selbst die mit

„hpr“ eingeleiteten Daraus darf man den schluss ziehen, dass unser Kpr unvollständig ist ¹⁾, sodann aber auch wohl den, dass er ein conglomerat aus „Kūty“ etc bildet und der name Karmapradīpa mit dem einleitungsvers 1, 1, 1 (s o) selbst erst auftauchte, als das ganze werk eine gewisse abrundung erhalten hatte Ich erwähne, hierbei, dass z b fast sämtliche citate mit „grhyāntaram“ und „uktam“ nur im dritten prapāthaka unseres Kpr enthalten sind, sollte das etwa zufall sein? Dass jedoch der Kpr verhältnissmässig alt ist und in der commentarliteratur keine geringe rolle spielt, das beweist die grosse achtung, die unsere comm ihm entgegenbringen, er ist für N ebenso unbedingte autorität wie für T Was aber seine entstehungsgeschichte anlangt, so mag sie der des Ggr ganz analog gewesen sein ²⁾

Fragen wir nun, — und gerade im Hinblick auf diese frage war ich zu den bisherigen eingehenden auseinandersetzungen genöthigt — welche bedeutung der Ggr und Kpr, diese beiden der smṛtiliteratur zuzuzählenden werke, für uns zur erklärang Gobh s haben so muss ich bekennen leider, eine sehr geringe Was nach Web Lg² 206 Aṣarka der commentator des Kpr, zur charakteristik der grhyasūtra und dharmasūtra bemerkt, dass ihr unterschied eben der sei dass die ersteren sich auf die verschiedenheiten der einzelnen schulen beschränken, im dharmasūtra dagegen die allen gemeinsamen verpflichtungen und bestimmungen niedergelegt seien, das findet zu einem grossen theil seine anwendung auch auf unsere werke in ihrem verhältniss zu Gobh So tragen

1) „Die vergleichung mit dem auf der Königl Bibl in Paris befindlichen Karmapradīpa (D 170) ergibt“ (für Ch 106 also auch für Wils 46v) „eine lücke am ende“ bemerkt u. a auf dem deckblatt zu Ch 106 ein gelehrter der seinen namen in abbreviatur darunter setzt

2) Der Kpr ist in Indien auch gedruckt (s Web Ind. St I 58 vgl mit p 239 anmerk und Bloomf p 535 anmerk) in Europa aber schwer anzutreiben, mein buchhändler hat mir kein exemplar beschaffen können Eine neue in europäischer weise vorgenommene ausgabe nebst übersetzung wäre sehr notwendig und höchst dankenswerth

sie denn zur allgemeinen orientirung nicht wenig bei und wer eine systematische zusammenstellung des ghyarituals geben will, kann ihrer nicht entzihen, für die speciellere exegete eines sūtra aber werfen sie so gut wie nichts ab. Vielmehr schaden sie oft, weil sie eben häufig von anderwärts dinge zusammenbringen, die Gobh mit keiner silbe andeutet und von denen er vielleicht nicht einmal etwas gewusst hat, ja die sogar im widerspruch zu ihm stehen können. Nun verhält es sich ja freilich so, dass zu seiner erklärang im allgemeinen Gobh allein nicht genügt und dass, selbst wenn uns die gesammte śāmaavedaliteratur zur verfügung stände, noch viele dunkle punkte bei ihm nachblieben, die durch werke anderer schulen erhellt werden müssen, so dass also ergänzungen von auswärts geradezu ein postulat sind, es fragt sich aber, ob und wie weit solche ergänzungen für die details berechtigt sind. Und stellen nun auch Ggr und Kpr, wie wir oben p 4 gesehen haben, bezüglich des maasses und der beschaffenheit von entlehnungen grundsätze auf so sind dieselben doch so dehnbar, dass mit ihrer hülfe überall und in bedeutendem umfange gegen den autor gesündigt werden kann, denn wie viele ceremonien, die sich bei Gobh gar nicht finden und auch nicht vorausgesetzt werden, wie viele details bei besprochenen handlungen könnten nicht auf sie hin hineingezogen werden, die Gobh sicherlich nicht im auge gehabt und die zweifelsohne der śāmavedaschule fremd waren, schon weil die entsprechenden sprüche in dem cult der letzteren keine rolle gespielt haben¹. Wollen wir aber solche grundsätze auch gut heissen, so wissen wir doch, dass es nicht indische art ist, bei der anwendung derselben allzu vorsichtig zu verfahren und so werden wir denn auch unserem Ggr und Kpr kein unrecht thun wenn wir ihnen stets und überall mit kritik, um nicht zu sagen mit misstrauen begegnen. Dazu wird man noch durch einen weiteren umstand gedrängt. Es zeigen nämlich an ere beiden werke nicht bloss die tendenz, allgemein zu orientaren sondern sie wollen zugleich Gobh im einzelnen interpretiren und dieses bestreben spielt

eine solche rolle bei ihnen, dass wir sie füglich auch als metrisch abgefasste commentare characterisiren könnten. Nun aber bringt es schon die metrik mit sich, dass oft worte und wendungen gebraucht und wörtchen eingeschmuggelt werden, die für den sinn eines sutra recht verhängnissvoll werden können. So komme ich denn zu dem schluss, dass der Gsgr und Kpr ungeeignet für die erklärang G s sind. Ist es daher schon misslich, sie bloss zur bestätigung dessen, was man gefunden, anzuziehen, so ist es ganz verwerflich, auf sie bei der einzelinterpretation etwas zu basiren. Dieses letzteren fehlerhaften verfahrens machen sich unsere comm. vielfach schuldig, obwohl sie sich den schein geben, als ob sie ihre citate aus den genannten und auch anderen werken bloss zur bekräftigung ihrer exegese vorbrächten, denn man begegnet bei ihnen häufig kurzen und langen auseinandersetzungen, zu denen sie sich durch den sutratext veranlasst fühlen, die aber sichtlich lediglich im hinhlick auf das am schluss einer solchen exegetischen begründung angeführte citat gegeben sind. Kein wunder dass wir dann eine unter- und keine anslegung erhalten!

2 Nārayana und Tarkālāṅkāra

Unsere wichtigsten und ich möchte fast sagen, einzigen hilfsmittel für das tiefero verständniss Gobh's sind die in prosa abgefassten commentare, hier also zunächst

Narayana (vgl auch h 1 p II) der in der commentarliteratur, schon weil er noch nicht den Gsgr kennt ein bedeutendes alter beanspruchen darf. Er verdient in der that grosse anerkennung. Er ist recht gründlich, ohne breit-spurig zu werden. Seine exegetischen grundsätze, von denen er sich leiten lässt sind im allgemeinen sehr richtig, obwohl er in der handhabung derselben so wenig seinen indischen standpunkt verleugnet wie andere under. Immerhin aber ist er viel kritischer und nüchterner als z b Raghunandana, so weit ich aus dem was T von ihm anführt, schliessen kann. Dabei bleibt freilich die frage offen in welchem grade er

selbständig ist. Er hat mehrere Vorgänger gehabt wie er selbst solche wiederholt citirt, unter anderen das sog bhāṭṭabhāṣya oder bhāṣya. Dieses zieht nun auch T nicht selten an und diese citate stimmen dann fast immer wörtlich mit der betreffenden erklärung N's überein so daß letzterer es also höchst wahrscheinlich auch so gemacht wie die indischen commentatoren allgemein zu thun pflegen sie führen hier und da ihre quellen an häufig oder meistens aber nicht ohne sie darum weniger bis zur wörtlichkeit auszuschreiben (vgl. hierzu auch Old 1 c p 6). So verfährt T mit N und so mag dieser sich das bhāṭṭabhāṣya u. a. zu nutze gemacht haben. Den noch ist nur zu bedauern daß statt T's comm. der zu weit-schweifig angelegt ist der mit viel indischer weisheit viel un-pitzes bringt ohne daß solches an sich werthlos wäre nicht der so massvoll und ziemlich kritisch nüchtern gehaltene comm. des N gedruckt ist. Ihn jetzt noch herauszugeben lohnt sich nicht mehr, da ihn T ganz ausgesogen hat.

Tarkṣiānukāra basirt nämlich von anfang bis zu ende ganz und gar auf N. Er citirt auch diesen nicht selten sogar mit unseren anführungszeichen freilich gewöhnlich nur dann wenn er gegen ihn polemisirt, wobei es sich in der regel um ganz minutiöse dinge handelt die mit dem textinhalt des Gobh. kaum etwas zu thun haben in hundert fällen aber über-geht er ihn mit stillschweigen ohne ihn darum weniger getreu copirt zu haben. Ganze seiten kann man davon nachweisen meistens aber paraphrasirt er die ausführungen N's mehr oder weniger stark die jedoch dadurch für gewöhnlich eher ver-dunkelt als geklärt werden. N gegenüber nimmt sich seine interpretation aus wie ein — sit venia verbo! — grob artiges geselwätz. Nichtsdestoweniger ist T's comm. ungemein werthvoll, weil in ihm wie es scheint alle einschlägigen quellen die dem verfaßer reichlich zu gebote standen wie ausser N das bhāṭṭabhāṣya Raghunandana u. v. v. mit immer-hin leilichem kritischem verständnis verarbeitet sind wo-durch er so reichhaltig geworden daß er im grunde alle früheren commentare überflüssig macht. So bildet er denn

auch für meine übersetzung das erste und wichtigste hülfs-
mittel

Sind wir also, da der Gsg und Kpr für die speciellere
exegete unbrauchbar sind, vorzugsweise auf die prosaisch ab-
gefasste commentarliteratur beschränkt, so fragt es sich nun
weiter, in welchem grade unsere interpretation des Gobhila-
gryha von der indischer gelehrter abhängig gemacht werden
soll Die frage darf gestellt werden, auch wenn man von
vorne herein zugeben muss, dass sie völlig abgegrenzt nicht
beantwortet werden kann Eine weitere bedeutung hat sie im
hinsicht auf die gryhacommentarliteratur überhaupt, denn was
in dieser beziehung von einem theil derselben gilt, findet seine
anwendung auch auf den anderen Trügen mich meine beob-
achtungen nicht, so geht die ansicht der europäischen sanskri-
tisten dahin, dass die indischen commentatoren bei der reden-
interpretation höchstens so zu sagen mitberathende stimme haben,
dass sie dagegen völlig entscheidend sind auf dem gebiete des
rituals und zwar nicht nur im allgemeinen, sondern auch im
einzelnen Uns interessiert hier nur das ritual Indem ich
vom granta absehe, eine äusserung darüber anderen überlassend,
kann ich nun bezüglich des gryha einige bedenken nicht unter-
drücken. Achten wir nämlich darauf, auf welchem wege die
indischen commentatoren zu ihren resultaten kommen so be-
merken wir,

schriftlichen überlieferung nicht kann, so bleibt als massstab hierfür nur die mündliche tradition. So hat denn diese das entscheidende wort in jenem punkte erhalten und wir haben darin den indern zu folgen, eben weil sie in der tradition leben. Und dennoch fragt es sich, ob das so unbedingt zu geschehen hat. Ich glaube nicht, dass wir verpflichtet sind, ohne weiteres mit einem ja darauf zu antworten. Wer bürgt uns dafür, dass die vielgerühmte indische tradition überall und zu allen zeiten trotz vieler tiefeingreifender ereignisse und trotz des sonst so beweglichen geistes des inders eine so feste geblieben, dass sie nie risse und locker bekommen hat oder dass sie wenigstens nicht, um bildlich weiter zu reden, fadenscheinig geworden? Wer bürgt auch dafür, dass der heutige sāmavedist kein haarbroit von dem häuslichen cult gewichen, wie ihn Gobh beschreibt und voraussetzt? Doch will ich auf diese fragen hier kein gewicht legen, vielmehr ohne bedenken zugeben, dass die tradition in der hauptsache recht hat, nicht aber ausnahmslos in nehmungen, die übrigens dem inders, der auf dem gebiet des rituals im grunde nebensächliches nicht kennt, nach hauptsache sind und zwar deswegen nicht, weil wir in der commentarliteratur zahlreichen widersprüchen, unsicherheiten und offenbarem nichtwissen begegnen, wo bleibt also da die zuverlässige lebendige tradition? So behalten wir denn die freiheit der entscheidung auch in sachlicher hinsicht 1) da wo die *comms* im gleichen fall in ihren ansichten auseinandergehen und sich gegenseitig bekämpfen so dass wir dem einen von ihnen zustimmen können, oder sie alle insgesamt verwerfen und dafür neues oder auch nichts einsetzen dürfen, 2) da wo sie verschiedene möglichkeiten zulassen, ohne selbst zu einer sicheren entscheidung zu kommen 3) da wo sie eine erörterung mit *śāstra* *bhavānto bhūmidevāḥ pramāṇāni* einschließen einem satze der da besagt dass die brahmanen in der betreffend n frage autorität sind und demnach zu entscheiden haben. Aus der art der verwendung dieses satzes aber sieht man dass er im munde der commentatoren gar keinen realen hintergrund hat und zur bloßen phrase herabsinkt, nichts

anderes ausdrückend, als dass die comm eben selbst rathlos sind. Und wonach sollen denn schliesslich die „erdengötter“ entscheiden, wenn die comm selbst, von denen man es doch vor allem verlangen könnte, nichts bestimmtes zu sagen wissen? So bildet der satz eine bequemiichkeitsformel, um so zu sagen mit anstand der beantwortung einer offenen frage rechtzeitig aus dem wege gehen zu können. Er mag ursprünglich seine ernste bedeutung gehabt haben aber kaum mehr bei N, geschweige denn bei T, der sehr viel häufiger und in heqnermer manier gebrauch davon macht. Uebrigens handelt es sich bei diesem dritten fall, der sich nach dem gesagten mit dem zweiten berührt, meistens um minutiöse dinge, die zur erklär-
 rung der in rede stehenden sache bei Gobh so gut wie nichts mehr beitragen. Zu den drei fällen kommt aber noch ein weiteres. Es fällt nämlich auf, wie verhältnissmässig selten die comm gegenüber dem verfahren, aus der literatur ihre erklärungen zu begründen, auf die praxis ihrer schule sich berufen, denn da sie letzteres überhaupt thun, so fällt es eben auf, dass es nur ab und zu geschieht. Das kann verschiedene gründe haben, es mögen hauptsächlich folgende sein: sie unterlassen es, weil 1) literatur und praxis übereinstimmen, 2) letztere mit ersterer im widerspruche steht, 3) letztere die erstere nicht bestätigen kann weil überhaupt nicht vorhanden. Nach dem ersten punkte genügt die theoretische begründung unter voraussetzung dass die praxis selbstverständlich damit harmonirt, nach dem zweiten wird in der überzeugung, dass theorie und praxis sich nicht widersprechen, das abweichende der letzteren aus ehrfurcht vor der geheiligten schrift in der weise ausgeglichen, dass man in der schrift dasselbe ausgesagt findet, was in praxi geübt wird wobei eine berufung auf letztere stattfindet, doch auch unterlassen werden kann, nach dem dritten müssen sie schweigen, weil sie zur bekräftigung der theorie aus der praxis nichts anführen können. Da nun für uns, die wir in die praxis nicht eingeweiht sind und eben desswegen keine controle über die comm ausüben können, alle drei punkte zusammenfallen, sofern wir glauben gemacht wer-

den, die praxis, die ihrerseits wieder eng mit der lebendigen tradition verknüpft ist, befinde sich stets in schönstem einklang mit der literatur und den daran sich schliessenden theoretischen auseinandersetzungen der comm., so gewinnen die letzteren uns gegenüber durch das verschweigen der einen seite gewaltig an macht, zumal sie sich dabei noch den schein der wissenschaftlichkeit erwerben. Und doch haben wir allen grund, ihnen gegenüber stets auf der hut zu sein, und zwar schon desswegen, weil in ihren frommen seelen die überzeugung schlummert, dass literatur und praxis sich in übereinstimmung befinden müssen, ergibt es ihnen doch nicht anders als etwa einem christlichen witz, der ebenfalls ein erstauntes gesicht bei der bemerkung zeigen würde, es könnte einst das, wovon er glaubt, dass es von jeher so gewesen, auch eine etwas andere form gehabt haben. Und betrefis des grhyasutials dürfen wir kecklich behaupten, dass es dem wandel und wechsel nicht wenig unterworfen war, denn die in dem grhya niedergelegten institutionen sind im grossen und ganzen nie so streng bindend gewesen, als die gesetze des brahman, wesshalb man in den grhya auch häufig der bemerkung begegnet, man könne so oder so handeln oder das ganze auch unter umständen weglassen. Sind so schon im autoritativen grhyasutra einer schule anhaltspunkte zu mancherlei weiteren modificationen gegeben, so sind letztere im laufe der jahrhunderte, ja jahrtausende zweifelsohne auch eingetreten und gewiss mehr als wir vermuthen, wie also mag die praxis der späteren zeiten ohne weiteres massgebend für das sein, was Gobh meint und will? Schon G führt gelegentlich verschiedene ansichten und handlungen an, denen er nicht beizustimmen vermag, und ich werde weiter unten zu zeigen suchen, dass die vertreter derselben leute sind, die der gleichen schule angehören wie er, welche divergenzen mögen erst später eingetreten sein! Es ist sehr beachtenswerth, was Monier Williams in seinem höchst interessanten vortrag „The place which the Rig-veda occupies in the Sandhya, and other Daily Religious Services, of the Hindus“ (s. Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Congresses

zu Berlin 1891 Th II Abhandl u Vorträge 2 Hälfte
 Berl 1882*) bezüglich der in rede stehenden ceremonie p 158
 anmerk sagt dass zwar „there are many strict Rig-vedi
 Brahmans who go through the whole Sandhyā Brahmajña
 and Tarpana services as described in the present paper“, dass
 aber immerhin auch „variations occur in different parts of
 India“ und dass „abbreviated forms are used by persons
 engaged in secular pursuits“ kommen so innerhalb einer
 schule schon bei der wichtigsten aller wichtigen ceremonien
 „variations“ vor wie viel mehr mögen sie bei anderen blus-
 lichen cultushandlungen auftreten! Es ist sehr zu bedauern,
 dass wir nicht mehr solcher ausführlicher zugleich auf au-
 topie gegründeter beschreibungen von einzelnen ceremonien
 haben die comm wurden dann auch ihren letzten und ein-
 zigen vorzug einbüßen. Noch aber sind wir mit unseren fra-
 gen nicht zu ende. Man kann nämlich schliesslich auch noch
 die aufwerfen ob denn wirklich jeder inder der uns einen
 commentar liefert, nun auch selbst in der lebendigen tradition
 seiner engeren schule gestanden oder steht und ob er somit
 auf dieselbe sich zu berufen ein recht hat? Schreibt nicht
 mancher seinen vorgänger einfach aus (vgl o p 15) dies und
 jenes neue hinzubringend von dem er behauptet es sei eine
 eigenthümlichkeit seiner schule während es einzig und allein
 seinem theoretischen raisonnement sein dasein verdankt? Ich
 muss gestehen dass mich T sehr statzig gemacht hat. Wel-
 chen werth hat z b der schlusssatz p 61 sa khalv ayam
 uditahomo nyasmāt prapāsvate kauthumādīnam ity avagamya
 da man doch deutlich merkt, dass er lediglich auf grund seiner
 erklärung des vā darauf kommt? N weiss noch nichts da-
 von. Von solchen erklärungen die zu den fineren unterschie-
 bungen gehören könnte man eine ganze reihe nachweisen ich
 will ab r nur noch ein beispiel, allerdings das eclatanteste
 anführen. G 4 10 15 1 die mas n. T çiribhakso si n T
 (N ist wieder der klugere indem er schweigt) sagt „iti khalv
 asmacchākhayām mantrapāṭhaḥ dagegen ve ām çiriv bhak o si
 — iti mantrapāṭhaḥ die“ etc Nun ist aber wie Mbr 2 8, 12

u die grammatik zeigen çirbh^o eine falsche le-art für çribh^o, und doch will er sie heiligen, indem er sich auf seine schule beruft, wobei er sich einzig und allein nur darauf stützen kann, dass eben çirbh^o, das er kritiklos hinnimmt dasteht. Mit dem gleichen rechte mit welchem T çirbh^o gegenüber çriyo bh^o für eine speciilität seiner çākṣā erklärt, könnte nun auch ein anderer comm, der in seinen mss çribh^o findet dieses für seine specielle çākṣā vindiciren also eine dritte schule ins leben rufen. So macht man schulen!

„Was ist der langen rede kurzer sinn?“ Es möge uns gestattet sein mit etwas weniger abhängigkeit von den ind comm uns in die grhya zu vertiefen. Und sollten wir bei selbständigerem vorgehen fehlgreifen, so dürfte das weniger schlimm sein als wenn wir stets die lehren der comm acceptiren, besonders diejenigen, die wir nicht controliren können die in uns aber durch die art und weise, wie sie begründet werden, nicht ungerechtfertigtes misstrauen erwecken. So ist denn nur erfreulich wahrzunehmen wie unsere europ exeg grhyaliteratur im laufe der jahre mehr und mehr ansätze zu grösserer selbständigkeit gemacht hat und wie in dieser richtung namentlich Oldenbergs Çankhyāna einen merklichen fortschritt bezeichnet. Wenn ich in derselben vielleicht noch weiter gehe so geschieht das nicht, weil ich glaube, damit jedesmal die in rede stehenden fragen gelöst zu haben sondern ich thue es in der überzeugung, dass ich auf diesem wege selbst wenn ich hie und da unrecht habe der wissenschaft einen grösseren dienst leiste als wenn ich mich den comm gegenüber bloss referirend verhielte. Im allgemeinen aber halte ich dafür, dass es besser ist man acceptirt von dem was die comm oft nicht alles in einem sutra finden wollen zu wenig als zu viel, im einzelnen freilich bleibt es sache exegetischen tactes.

3 Das Mantrabrahmana und Khadiragrhyasutra

Roth in der einleitung zum Nirukta (1852) p XXV sagt „Es wird ferner“ (sc in den kalpabuchern) „vorgeschrieben, welche heder und anrufungen und wie sie zu sprechen sind

Die strophen selbst aber sind in der regel nur mit den anfangs worten bezeichnet und setzen andere sammlungen voraus in welchen dieselben nach der reihe ihres gebrauches beim cultus zusammengestellt sein mussten und es wird wenn man dar nach sucht, nicht viel mühe kosten dergleichen zusammenstellungen wirklich zu finden. Eine solche spruchsammlung ist das Mantrabrahmana (vgl auch h 1 p VI). Es wird der sāmavedaschule zugeschrieben und zu ihr gehört es gewiss seit uralten zeiten sicherlich wenigstens seit Gobh. da dieser offenbar ein samavedist war. Nicht ganz grundlos aber ist die zweifelnde frage ob das Mbr auch innerhalb dieser selben schule entstanden. So liesse es sich denken dass es bereits in der zeitperiode existirt hat in welcher die einzelnen schulen noch im klärungsprocess begriffen waren wo es samavedisten im späteren strengeren sinne noch gar nicht gegeben hat. Es ist nicht meine aufgabe hier näher darauf einzugehen doch gebe ich folgendes zu bedenken von den 249 spruchen des Mbr, deren sprache vedisch ist kommen nur vier auf den Sāmaveda die ausserdem sammtlich zugleich im RV (einer zugleich im AV ein anderer in der TS und anderwärts) sich finden. Daraus folgt dass das Mbr jedenfalls nicht im anschluss an den SV wie wir ihn kennen entstanden sein kann wie überhaupt nicht an einen bestimmten veda. Denn das verhältniss liegt so an die 130 spruche des Mbr habe ich mit hülfe der existirenden vers und spruch verzeichnisse sowie derer die ich auf dem grhyagebiet selbst angefertigt nirgends zu entdecken vermocht. 28 finden sich in den übrigen grhyasutra wieder (13 P 4 Ç 2 A 1 A P Ç 4 A P 4 P Ç) 9 im AV an welchen sonst noch mehr oder weniger wörtlich sich anlehnen 11 endlich 12 in TS (4) VS (4) TBr (1) T\ (3) dem RV ausschliesslich ist keine einzige stelle entnommen. Die übrigen nachweisbaren sprüche haben überall ihre parallelen. Fasst man diesen thatsachen gegen über ins auge wie ganz anders die übrigen grhya jedes zu seinem veda sich verhalten besonders A n Ç so kommt man zu dem nabeliegenden schluss dass der eclecticische character des

Mbr der einzige beweis für seine zugehörigkeit zur sāmaveda-
schule ist, denn in dem „sāmāṅgī“, sagt der Gsgr 2 82
recht bezeichnend, „sind ṛc, yajus und sāman, die ganze drei-
vedakenntniss repräsentirt“ Doch schlagend ist dieser umstand
nicht ohne weiteres und so könnte das Mbr einst auch nicht
ausschliessliches eigenthum der sāmavedin's gewesen sein Die
frage verdiente weiter verfolgt zu werden, weil sie zur auf-
hellung der schulenverhältnisse beitrüge, einstweilen möchte
ich die these die ich anderwärts aufgestellt hier wiederholen
die geschichte der vedischen ritualsprüche ist die geschichte
der vedischen schulen

Näher geht uns hier das verhältniss des Mbr zu Gobh
an Dass das eine dem anderen zu grunde liegt, bedarf keines
besonderen nachweises, es genügt die bemerkung, dass beide
werke durchweg die gleichen sprüche in der gleichen reihen-
folge haben, so dass man also zunächst, will man ganz vor-
sichtig sein behaupten muss* entweder ist das Mbr ein
spruchauszug aus G, etwa zum memoriren für anfinger von
solchen zusammengestellt, die diese sprüche aus der praxis
bereits kannten oder es bildet als zu cultuszwecken zusammen-
gestellte spruchsammlung die grundlage des letzteren Ob nun
aber erstere voraussetzung bei einem solchen verhältniss von
spruchsammlung und sūtra, wie es das Mbr und G aufweisen,
überhaupt zulässig ist, weiss ich nicht recht, als thatsache gilt
mir, dass das Mbr dem G voraufgegangen und in letzteres
in extenso aufgenommen worden so dass G im grunde weiter
nichts ist als eine systematische verarbeitung des Mbr

Systematische sage ich weil G es ausgezeichnet verstanden
hat theils durch innige verschmelzung von sprach und hand-
lung theils durch erweiterungen und zusätze das ganze so
abgerundet zu geben das wir sein gebundensein an eine vor-
lage nur an wenigen stellen wahrnehmen können Anknüpfend
an diesen satz möge mir nun zum verhältniss des Mbr und
G und zur sache der abhängigkeit des letzteren vom ersteren
einige weitere worte zu sagen gestattet sein

Was zunächst die erweiterungen* betrifft, so ist darunter

das ganze I buch des G zu begreifen. Das Mbr enthält nämlich für dieses nur einen einzigen spruch, d 1, 1, 1 = G 1, 3, 4 = TS 1, 7, 7, 1 u a, VS 9, 1 u ö, und beginnt dann gleich bei 1, 1, 2 mit den hochzeitsprüchen, also = G 2, 1 ff. Da nun aber dieser spruch als zum agnihotra (G 1, 3, 1 ff) gehörig wiederholt auch bei ceremonien die G von 2, 1 ab beschreibt, seine verwendung findet, so fragt es sich, ob das Mbr bei dessen erwähnung nun gerade an das tägliche morgen- und abendopfer G 1, 3 denkt. Ich glaube das trotz der obenan- und voranstellung des spruches nicht ohne weiteres, da ja diese stellung sich leicht auch aus der beziehung auf die hochzeitceremonie erklären lässt (vgl die comm einl zu G 2, 1, 1), aber selbst zugegeben dass es so ist, so würde dieser eine fall doch nicht folgende beobachtung unwahrscheinlich machen. Das Mbr vermeidet aufs sorgfältigste jede beziehung zum çrautaritual. Diesem umstand möchte ich das fehlen der sprüche zu den ständigen abend- und morgen-, ^{neue} und vollmondsopfern um die nebst dem, was drum und dran hängt und was im anschluss daran verallgemeinert werden kann, sich ausschliesslich das ganze erste buch G s bewegt, zuschreiben, denn sie haben ihren platz bereits im çrauta gefunden, da ja in diesem die genannten opfer eine hauptrolle spielen. Bestätigt wird diese voraussetzung durch die anderen grhyas, die bei diesen opfern für die kenntniss der details einfach auf ihre çrauta zurückweisen (cf A 1, 9 4 10, 2 ff, P 1, 1, 4 2 4 u a Ç 1, 1, 13 3, 17) und darum auch nur wenige sprüche anführen eben weil diese im grhya und çrauta hieher die gleichen sind (cf z b P 1, 2 8). Das Mbr hatte also keine veranlassung die sprüche, die sich nicht unwahrscheinlich in den çrautasutren der samavedaschule bei den betreffenden opferhandlungen verzeichnet finden ¹⁾ auch in seine ausschliesslich dem grhyaritual geweihte spruchsammlung aufzunehmen. — Von diesem gesichtspunkt aus

1) was nicht gegen den o p 23 ff als möglich hingestellten ursprung und das alter des Mbr sprüche da dieses ja immerhin früher schriftlich fix ist sein kann als irgend ein samavedaçrautasutra.

participiren, wie das agnihotra und die neu- und vollmondsopfer, wobei es gar nicht darauf ankommt, wie viele gerade beim grhya von den beim çrauta zu recitirenden oder zu sprechenden spruchen verwerthet werden, genug, dass es keine anderen sind und eben darum, wie wir oben gesehen haben, brauchte sie das Mbr auch gar nicht zu erwähnen. Gobh dagegen konnte von der beschreibung dieser handlungen um so weniger absehen, als sich weitere dinge daran knüpfen, die in jeder beziehung rein häuslicher natur sind und die wir im çrauta vergeblich suchen wurden, wie die balispendungen (G 1, 4). Diese huldigungsgaben wurden stillschweigend (vāgyata 1, 4, 1), d. h. spruchlos dargebracht, daraus erklärt sich von selbst, dass wir im Mbr keine balisprüche vorfinden. Endlich musste G zur abrundung seines werkes in dieses erste buch, weil er sonst keinen rechten platz dazu fand, auch noch allgemein gültige regeln vorlegen (wie 1, 1 2 9, 24 ff n a), wie überhaupt über die gründung des häuslichen heerdes durch die anlegung des hausfeuers einen abschnitt (1, 1) vorausschicken und damit sein ganzes werk einleiten. So könnten wir denn auch, wenn wir G dem Mbr gegenüberstellen, in gewissem sinne das ganze erste buch G's als einleitung zu dessen folgenden drei büchern ansehen.

Unter den „zusätzen“ verstehe ich hier die im G neu hinzugekommenen sprüche, die das Mbr nicht hat. Ausser 1, 3, 4 = Mbr 1, 1, 1 finden sich also in G's erstem buche noch incl der yajus 1, 3, 1 2 3 (vgl 11) G 14 7, 22 23 25 8, 28. Von diesen berühren sich 1, 7, 23 25 mit VS 1, 12^a (cf A 1, 3, 3, Ç 1, 8, 21), 1, 7, 22 mit VS 1 12^a, die übrigen kann ich aus anderen mir zu gebote stehenden quellen nicht belegen, vielleicht aber sind sie wie die eben angeführten und wie 1, 8, 23 (anushtubh) auch vollständig angegeben (1 3 4 jedoch nur der erste pāda), so dass also der opfernde nicht mehr zu sprechen hat, als was dasteht ¹⁾

1) Die von Stenzler zu A 1 20, 9 vgl mit 1, 1, 3 aus dem A çv Çr 1, 1 angeführte, für A gültige regel „wird ein pada (viertelvers) angeführt, so ist der ganze vers gemeint“ wird der unvollstän-

Uebrigens vermuthe ich, dass alle diese sprüche des ersten buches und genau in der recension des Gohb sich im Laty wiederfinden — In den übrigen büchern G's treten uns 13 sprüche (solche wie kāmāyā 'sī 3, 8, 3 nicht mitgerechnet) entgegen, die wir im Mbr vergeblich suchen, nämlich yaṛte cid abhiṛṛṣaḥ 2, 4, 3 = RV 8, 1, 12, SV 1, 244, AV 14, 2, 47; TA 4, 20, 1, Katy Cr 25, 5, 30, Ç 5, 8, 4, — sadasya patam adbhutam 2, 7, 21, 3, 2, 48 = RV 1, 18, 6, SV 1, 171, VS 32, 13, TA 10, 1, 4, A 1, 22, 13, P 2, 10, 11, Ç 2, 8, 1, — ream sāma yajāmahe 3, 2, 48 = AV 7, 51, 1, — somam rājānam varunam 3, 3, 4 = SV 1, 91, TS 1, 7, 10, 3, VS 9, 26, RV 10, 141, 3, AV 3, 20, 1 (bei den beiden letzten etwas abweichend), — dhānāvantam karambhūnam 3, 3, 6 = RV 3, 52, 1 SV 1, 210, VS 20, 29, P. 2, 14 7 — dādhikrāvṇo kārīnam 3, 3, 7 = RV 4, 30, 6, SV 1, 358, AV 20, 137, 3 VS 23, 32, TS 1, 5, 11, 4, 7, 4, 10, 4, P 2, 10, 16, Ç 1, 17, 1, 4, 5, 10; — adya no deva savitar 3, 3, 32 = RV 5, 82, 4, SV 1, 141, TBr 2, 4, 0, 3, TA 10 10, 2, A 3 6, 3, Ç 1, 4, 2, — a no mitravarunā 3, 8, 2 = RV 3, 62, 16, SV 1, 220, 2, 13, VS 21, 8, TS 1, 8, 22, 3 cf zu P 3 2, 0; — tac cakṣur devahutam 3 8 5 = VS 36 21, RV 7, 66, 16 (hier fehlt purastāt, G geht jedenfalls nicht nach der RV-recension, viell nach unserer VS-stelle), TA 4, 42, 5, P 1, 8, 7, 1, 17, 6, Ç 3, 8, 7 6 6, 1 — vāstoḥ pate 3, 9, 6 (cf 4, 7, 33) = SV 2, 1138 (= 1, 276) u 1139 (= RV 8, 101, 11 u 12) nebst RV 8 17 14 (= SV 1 275) [vgl h 1 p XII], Ç 3, 4, 8, — sam anyā yanti 3 9, 7 = RV 2, 35, 3, TS 2, 5, 12, 1, — pari vajapatib kavib 3, 10, 22 = RV 4, 15, 3, SV 1 30 VS 11, 25 TS 1 1, 2 5 TBr 3, 6, 4, 1, — prajāpataye 4 7 36 (= 2, 10 31 P 2, 2, 21?) Das nichtvorhandensein dieser sprüche im Mbr lässt sich kaum anders erklären, als dass sie eben G von sich aus seinem

dige erste pāda des liedes angeführt so ist das ganze lied gemeint wird mehr als ein pāda angeführt so sind drei verse gemeint findet auf G keine anwendung obwohl er nicht überall gleichmässig citirt

erklärt sich nun auch eine weitere thatsache, die sehr auffallend ist und für die sich sonst kaum eine motivirung finden lässt das fehlen von bestattungsprüchen. Bekanntlich handelt A çv Gr (4 1—6) recht ausführlich über die todtenbestattung (vgl Max Müller, Die Todtenbestattung bei den Brahmanen, Z D M G IX) und auch P widmet derselben einen abschnitt (3, 10). Ç und G dagegen thun ihrer mit keiner silbe erwähnung. Bei Ç mag sich das aus dem umstande erklären, dass nicht das ganze grhyasūtram, wie es uns vorliegt, derselben zeit seinen ursprung verdankt (Old p 7), es könnte also die todtenbestattung im laufe der zeit so zu sagen vergessen worden sein, sie mag aber, da Ç ebenso wie A zum RV gehört auch absichtlich weggelassen worden sein, weil sie bereits A hatte, vielleicht auch ist Ç unvollständig überliefert (vgl die anhangsbücher 5 u 6 die die absicht zu ergänzen verrathen) möglich auch dass die ursache des fehlens dieser ceremonie eine ähnliche wie beim Mbr. Ç konnte aber auch schwoigen weil vom verbrennen des todten bereits Çāṅkh Çr Sūtra IV 14 (s M Müller l c p XVI) die rede war — kurz, der möglichkeiten bei Ç sind viele. Bei G dagegen ist nur ein grund vorhanden und der liegt auf der hand: er beschreibt diese ceremonie nicht, weil er im Mbr keine sprache vorgefunden. Das Mbr hat wiederum keine solche aufgenommen, weil die todtenbestattung ihrem ganzen religiösen character nach mehr in den kreis der çrauta als in den der grhya gehört, oder genauer gesagt diese ceremonie zählt im grunde gar nicht unter die grhya und sie hat im A çv Gr (wie bei P) mit dem gleichen unrecht eine stelle gefunden wie 7 b das cap 1 23 über die opferpriesterwahl, denn die vielen priester hier und das somaopfer (s 21) finden beim häuslichen opfer weder nach den übrigen grhya, noch nach A selbst (vgl z b 1 3 6) verwendung. Für den çrautacharakter der todtenbestattung sprechen schon allein die bekannten drei feuer die dabei angezündet werden während ja als hauptcharacteristicum für eine grhyahandlung die verwendung nur des einen hausfeuers gilt. So handeln denn auch wie es scheint, alle çrauta

sūtra von dieser ceremonie so चांक्ष Cr-S (s o), so Katy Cr-S (s M Muller l c p XXVII ff), so auch selbst A'çv. Cr-S. (M M. ibid p XXVI), eine ausführliche beschreibung findet sich ferner im TA (M M. ibid), und so wird sich wohl ebenfalls in den Cr-S des SV etwas darüber finden¹⁾ Die aufnahme der in rede stehenden ceremonie in die grhya von seiten des A + u P lässt sich also im besten fall nur so erklären, dass nach ihnen dieselbe an den letzteren participirt etwa wie das agnihotia oder die neu- und vollmondsopfer Sie vom grhya auszuschneiden, hatte aber das Mbr immerhin ein recht, ja ein grösseres recht, denn sie aufzunehmen — Aus dem gleichen grunde werden nun auch von den sprüchen, die das Mbr hat, wenige sich im çrauta wiederfinden und Fälle, wie Mbr 1 3, 14 (G 2, 4, 10) = Laty 3, 8, 11 (s Weh zu Haas p 377) dürften nicht allzu zahlreich sein, und wo sie vorkommen, sind, die sprüche in erster linie wohl eben doch grhya- und keine çrautasprüche Von dieser tendenz des Mbr aus, grhya und çrauta möglichst streng zu scheiden, erklärt sich nun auch die weitere thatsache, auf die ich bereits bei der besprechung des Gsgtr aufmerksam gemacht, dass G äusserst selten und nur ganz nebenbei das çrauta berührt, wie 1, 6 11 8, 22 ff. 4, 4, 5 ff Das Mbr gibt ihm eben gar keine veranlassung dazu und er fühlt sich ganz an dasselbe gebunden — Kehren wir nun zu den „erweiterungen“ des I buches zurück, so wäre zunächst zu bemerken, dass G sich schon durch den ersten spruch des Mbr veranlasst fühlen konnte dieselbe zu gehen Ganz abgesehen davon aber hatte G nicht nur ein recht, sie seinem werke, das die grhyahandlungen zur darstellung bringen will, hinzuzufügen, sondern er konnte gar nicht anders handeln, da die im ersten buche vorkommenden opferhandlungen als solche in der that reine grhyahandlungen sind und nur nach seiten der dabei zur verwendung kommenden sprüche auch am çrauta

1) Dass die samavedisten keine „bestättungszeremonie“ gehabt haben sollten, daran darf selbstverständlich nicht gedacht werden, auch wenn selbst ihre çrauta nicht darauf hinweisen sollten

werke einverleibt hat. Wie man aus den parallelstellen ersieht, sind es mit ausnahme eines oder zweier gerade recht bekannte, doch zweifle ich nicht daran, dass dieselben zur zeit des Mbr und in dessen schulkreise noch nicht im gebrauch waren und dass somit G dem gegenüber einen fortschritt bezeichnet. Es mag aber mit der aufnahme dieser sprüche noch ein nebenszweck erreicht worden sein davon w u

Dass G die „innige verschmelzung von spruch und handlung“ im allgemeinen vortrefflich gelungen, bedarf keines besonderen nachweises. Man wird bei der lecture des hier in betracht kommenden hauptabschnittes 2 — 4, 4, 25 nirgends den eindruck empfangen als ob die von G beschriebenen handlungen mehr nur zur einkleidung der sprüche des Mbr dienten, als ob sie bloss um dieser und nicht um ihrer selbst willen da wären. Die handlungen werden so ausführlich und so, ich möchte fast sagen, liebevoll geschildert, dass viel eher die sprüche den eindruck des accessoriachen machen, doch ist dem im grunde nicht so. Vielmehr sind beide theile so innig verwoben und ist das ganze so abgerundet gegeben, dass man oft vergisst, dass man es mit sutra zu thun hat. Diese innige verschmelzung ist jedoch G nicht überall gelungen, wie aus 4, 5 6 8 u 9 besonders deutlich hervorgeht. Hier stehen die sprüche entschieden im vordergrund, so dass sich das was G an handlung hinzubringt, wie eine manchmal sogar recht dürftige erläuterung dazu ausnimmt. Es liegt das freilich zum theil an den sprüchen selbst sofern sie bei handlungen zur verwendung kommen, die eben kurz und einfach sind, dennoch sieht man aus der voranstellung der sprüche (vgl z b 4, 5 14 19 22 8 10 u oft) dass die handlung dabei eben nur noch den rahmen bildet. So wäre G kaum verfahren, wenn er diese sprüche nicht schematisch vor sich gehabt hätte, zum wenigsten aber hätte er sie anders angeordnet und gruppiert. So begreift man zunächst nicht wie 4 4 26 über eine schuld an diese stelle kommt. Freilich sagt N *ṛṇadāyino 'ṣṭakādī-kṛmaphalabbājo bhavanti na tare* wodurch also diese s 7b den unmittelbar vorher beschriebenen *ṣṭakā* in beziehung ge-

setzt und so seine stellung hier motivirt wird, ich halte aber diese erklärung für eine der lizenzen späterer commentatoren und bin der meinung, dass T wohl gethan, über diesen punkt lieber zu schweigen. Bei G erklärt sich diese stellung des s eben einfach wieder aus dem Mbr. Hätte G nicht das Mbr in der gleichen anordnung aufgenommen, so verstände man ferner nicht, weshalb er nicht cap 8 u 9 unmittelbar auf G folgen liess die dem character ihres inhaltes nach durchaus zusammengehören. Warum aber das Mbr die sprüche von 2 3, 18 d 1 = G 4, 4, 26 ab bis zum schluss in keiner ganz verständlich geordneten reihenfolge mehr hat, dafür wird man wohl schwer einen vernünftigen grund ausfindig machen, der zufall mag dabei mitgespielt haben.

So halte ich denn meinen oben aufgestellten satz, dass G eine systematische verarbeitung des Mbr ist für bewiesen. Wem dieser beweis zu weitschweifig geliefert erscheint, den bitte ich nicht zu vergessen, dass dabei noch andere fragen nothwendig in betracht zu ziehen waren, auf wen er aber noch nicht völlig überzeugend gewirkt. den könnte ich noch auf eine reihe von einzelheiten aufmerksam machen, die kaum mehr einen zweifel an der richtigkeit meiner darstellung ankommen lassen, dass nämlich das Mbr dem G zu grunde gelegt ist, dass das Mbr dem Gobh — ich will es nur ganz rund heraussagen, was ich eigentlich meine — schriftlich ¹⁾ vorgelegen, es mögen aber folgende sätze genügen. So wolle man beachten die art und weise wie G seine sprüche anführt, denn ich möchte glauben, dass das etad in wendungen wie etam ream, ataya reā etam mantram oder auch als hinweis auf bestimmte sprüche allein stehend, hervorgerufen ist durch die beziehung zum Mbr. Zwar lässt sich für dieses etad, das häufig, jedoch nur in buch II und III vorkommt wiederholt kein rechter grund einsehen, weshalb es angewendet wird, während es in anderen

1) Auch dies widersprüche natürlich nicht der o p 23 offen gelassenen möglichkeit bezüglich des ursprungs und alters des Mbr da ja die zwischenperiode vom zeitpunkt der entstehung bis zu dem der schriftlichen fixirung eine bedeutende sein kann.

ähnlichen füllen wegbleibt, wozu noch kommt, dass es zuweilen auch da auftritt, wo sprüche angezogen werden, die im Mbr nicht verzeichnet sind (s o), dennoch ist der gewöhnliche fall der, dass der betreffende spruch oder die betr sprüche entweder bloß im Mbr sich finden, oder im Mbr nebst parallelen aus dem RV u a. Besonders beliebt ist das etaya reā, das den ersten spruch einkleidet, mit folgendem ca, das den zweiten bringt, und beide sprüche stehen im Mbr für gewöhnlich neben einander, z b 2, 5, 9 = Mbr. 1, 4, 6 u 7, einmal jedoch 3, 2, 48 fehlen in demselben beide = AV 7, 51, 1 u RV 1, 18, 6, SV 1, 171 etc (cf p 29) und einmal 2, 7, 21 findet sich dort nur der erste = Mbr 1, 5, 9, der zweite aber = RV 1, 18, 6, SV 1, 171 u u. Dem gegenüber wird etaya reā auch weggelassen, so dass also der erste spruch bloß mit ita, der zweite mit ita ca eingeführt wird, z b 2, 10, 37 = Mbr 1, 0, 27 u 28. Es lässt sich aus dieser art von doubletten zunächst nur auf die handlung etwas schließen, sofern dieselbe in solchen fällen doppelt ausgeführt werden soll einmal mit dem einen, dann mit dem anderen spruch zugleich freilich könnte man in dem etaya reā bei diesen doppelprüchen eine gewisse markierung derselben erblicken, aber es steht ja auch wie etam ream u. etam mantram bei einzelsprüchen und ist daher kein charakteristischem für doppelprüche. Man kann sich weiter versucht fühlen, den nachdruck auf re zu legen im gegensatz zu mantram, zumal ja ausdrücklich hun und wieder auch noch der jajuspruch genannt wird. Kommen nun aber in der that die mit etam mantram bezeichneten sprüche nur im Mbr vor (2, 8, 13 = Mbr 1 5, 14, 3, 7, 17 = Mbr 2, 1, 3, 3, 7, 21 = Mbr 2, 1 4 u 5 etam mantram. ja ca, also eine doubl.) so wird doch auch etaya reā gebraucht bei sprüchen, die ebenfalls nur im Mbr uns entgegentreten (z b 2 6, 11 = Mbr 1, 4, 9 2 7 6 = Mbr 1 5 2) ich glaube somit nicht, dass wir auf die art der recitation in dergleichen fällen einen rückschluss machen dürfen. Lässt sich nun aber auch aus solchen redeverwendungen weder für die recitation noch für die sprachen-

benutzung G's etwas sicheres folgern, ist damit die derartige verwendung des etad mehr einer stilistischen eigenthümlichkeit G's zuzuschreiben so kann man doch nicht vollständig des eindruckes sich erwehren, besonders durch stellen wie 2, 2, 16 u dgl., dass G ohne die vorlage des Mbr kaum in dieser nachdrücklichen form und kaum so häufig davon gebrauch gemacht hätte, ja dass er ohne dieselbe vielleicht nicht einmal darauf verfallen wäre (man beachte, dass dieses etad bei A' u P so gut wie gar nicht und bei Ç jedenfalls sehr viel seltener als bei G vorkommt, weiter beachte man, dass es auch in G's erstem buche nicht begegnet. Dass es im 4 buche fehlt, erklärt sich aus der losen und leichten einkleidung der sprüche von 4, 4, 26 ab, wovon ich o p 30 ff gesprochen, und in den partien 4, 1, I—4, 4, 25 war zur anwendung gar keine gelegenheit) Ich neige mich also zu der ansicht, dass dieses etad nicht sowohl die bed „allgemein bekannt“ (so könnte es etwa bei Ç sein) hat (denn viele sprüche davon sind offenbar gerade sehr unbekannt, sofern sie nur im Mbr auftreten), als vielmehr „aus dem Mbr bekannt“ — Ferner wird z b uttarābhyām G 2, 1, 10 uns nur verständlich, wenn wir Mbr 1, 2—4 vor uns haben. Mit diesen drei versen oder spruchen, von denen jeder mit svāhā schliesst (daher G svāhā-karantābhih), wird dreimal (d b mit jedem spruch je einmal) auf's haupt gegossen, darnach der schooss zweimal benetzt mit den beiden letzteren der drei sprüche, das eben heisst hier uttarābhyām = „mit den beiden letzteren“, also mit Mbr 1, 1, 3 u 4, deren inhalt auch sehr wohl zur handlung stimmt, und nicht = „mit den beiden (auf Mbr 1, 1, 4) folgenden spruchen“ die vielmehr zu G 2, 1, 18 gehören. Wie man also auf der einen seite das uttarābhyām ohne kenntniss des Mbr nicht anders verstehen und übersetzen kann, als wie es Haas p 305 gethan, nämlich = „mit zwei anderen spruchen“, so konnte es auf der anderen seite einem G gestattet sein, sich so auszudrücken eben nur unter der voraussetzung, dass der leser zugleich das Mbr in der hand hat. — In 2, 8, 4 wird man ohne Mbr auch nur zwei sprüche sehen wollen, es sind

aber drei gemeint nämlich Mbr 1 5 10—12 bei G ist bloß deren anfang und ende angegeben d. h. der anfang des ersten und der schluss des letzten so dass wir also das erste mit unserem „bis“ gleichsetzen können — Der ausdruck pañcarāḥ 4, 5 22 hat nur Mbr 2 4 9—13 gegenüber berechtigung auch ist keiner dieser sprüche anderswo belegbar — Einen ganz directen hinweis auf das Mbr sehe ich G 3 4 13 wo mantrābrāhmaṇam im grunde nichts anderes ist als = mantrābrāhmaṇam dessen zweites glied auch durch andere worte vertreten werden kann wie solches sich bei unseren comm beobachten lässt so konnte denn auch Khād 3 1 9 (cf 1 3 4) dafür mantrābhivādī setzen und wenn hier das wort im abl steht im sūtra das da lautet svayam vā mantrābhivādāt so mag man das als weiteren fingerzeig für die directe verweisung auf Mbr 1 7 1—2 hinnehmen — Wenden wir uns nun zum

Khādiraghyasūtra (vgl. vorwort u p 2) Ist Gobh in gewissem sinne ein erweitertes Mbr so ist das Khād in vollem sinne ein verkürztes Gobh. Dass das eine die quelle des andern ist ist über allen zweifel erhaben von anfang bis zu ende der gleiche inhalt, die gleiche gruppierung und reihenfolge der handlungen mit verhältnissmässig seltenen umstellungen dieselben sprüche die gleichen ausdrücke, übereinstimmung für gewöhnlich bis zur wörtlichkeit nur ist im Kh alles kurzer gesagt. Das Kh besteht aus 4 büchern (hier pañcāṅga st wie bei G prapāṭhakāḥ genannt) zu je 5 capiteln mit ausnahme des letzten das nur 4 cap zählt. Kh 1 1—2 2 16 = G 1 1—2 5 (ausgenommen 2 4 welches „cap“ bei Kh ganz und gar fehlt) zeigt letzterem gegenüber ziemlich viel abschnitts- und sūtraversetzungen von da ab bis zum schluss also = G 2 6—4 10 sind umstellungen insserst selten. Dass nun aber G die prioritāt zukommt mag aus nachstebendem hervor gehen

Bezüglich der stoffanordnung war G wie wir oben gesehen haben an das Mbr gebunden und so musste er die handlungen für welche das Mbr keine sprüche gab zu deren

beobachtung aber der fromme ander vor allem verpflichtet war und die er darum nicht unbeschrieben lassen konnte, in das erste buch verlegen. Das ordnungsprincip, nach welchem G dieselben behandelt, trägt hi torischen character, ist durchsichtig und klar, nicht weniger klar ist aber auch der grund der stoffgruppierung bei Kh 1, 1—2, 2, 16. sie ist hervorgerufen vor allem theils durch das bestreben, allgemein oder nur theilweise gültige vorschriften, die wir bei G zerstreut, weil im anchluss an bestimmte handlungen gegeben, finden, zusammenzufassen, um auf diese weise wiederholungen zu vermeiden, oder um, richtiger gesagt, kürzer sein zu können, theils durch die manier, kettenartig das folgende an das vorhergehende anzureihen, indem ein hervorstechendes wort des vorhergehenden satzes immer wieder die ursache zur anreihung weiterer sätze wird, die inhaltlich wenig gemein mit einander haben. So erklärt sich das erste cap bei kh, das vorschriften enthält, wie sie bei G der reihe nach in 1, 1, 1, 2, 1, 9 u 1, 6 vereinzelt vorkommen, so bildet ferner Kh 1, 2 einen auszug aus G 1, 1, 1, 5, 1, 7, 1, 3, Kh 1, 3 aus G 3, 4; 2, 1; 1, 9, 2, 2, Kh 1, 4 aus G 2, 3, 2, 5, Kh 1, 5 aus G 1, 1, 1, 3, 1, 4, Kh 2, 1 aus G 1, 5, 1, 6, 1, 7, 1, 8, Kh 2, 2, 1—16 aus G 1, 8 1, 9. Von Kh 2, 2, 17 ab war solch ein verfahren nicht mehr möglich, daher zeigt sich von hier ab bis 3, 2, 7 = G 2, 6 — 3, 7 keine unterbrechung der gleichen reihenfolge, kh 3, 2, 8—32 compilirt aus G 4, 8, 3, 7, 3, 3 (aber auch in diesen kleinen einzelstücken wieder die gleiche aufeinanderfolge der sūtra), kh 3, 3 bis zum schluss 4, 1 = G 3, 8 — 4, 10 (einige kleinere einschaltungen abgerechnet). Nun kann man — und das ist bei dieser frage nach der abhängigkeit des einen vom anderen fast allein schon ausschlaggebend — in jedem einzelnen fall die ursache der umstellungen und versetzungen wie den grund der unterlassung derselben bei Kh auf's deutlichste wahrnehmen. Also z. b. G 1, 1, 2 schreibt für eine opferhandlung das tragen der heil opferschnur und das sog mundauswälen vor; woraus diese schnur besteht und wie sie umgelegt werden muss, wie und

wann die mundausspülungen geschehen sollen, theilt er uns ausführlich erst 1, 2 mit und mit recht; denn 1, 2, bei 1, 1, 2 untergebracht, hätte zwischen den zusammengefassten allgemeinen bestimmungen 1, 1, 2—6 eine arge störung verursacht. Kh 's character dagegen verträgt es nicht, auf etwas zu recurriren, daher lässt er G 1, 1, 2 einfach aus und fügt dann G 1, 2 am ende der allgemeinen bestimmungen G 1, 1, 1—6 ein, veranlasst oben durch G 1, 1, 2, ohne jedoch dessen worte zu wiederholen, was freilich nur zum schaden des Kh selbst geschieht. So wurde aus G 1, 1, 1—6, 1, 2 Kh 1, 1, 2—10. War aber einmal von dem mundausspülen und dem damit verbundenen wasserberühren Kh 1, 1, 7—10 die rede, so musste der tendenz, allgemein gültiges zusammenzufassen, entsprechend, nun auch einiges über das bad und die waschungen überhaupt gesagt werden, daher wird in Kh 1, 1, 11 u 12 an vorgänge wie G 2, 6, 2 10 u a, 3, 4, 25 u a erinnert. Und dass eine waschung mit der rechten hand zu vollziehen sei, falls keine andere bestimmung (anādeṣa) gegeben, sagt dann Kh 1, 1, 13, welche vorschrift bei G zwar uns nirgends begegnet, aber offenbar vorausgesetzt ist. Das am ende des s stehende wort anādeṣa gibt Kh wegen desselben wortes bei G 1, 9, 27 nun weitere veranlassung, an s 13 anzuknüpfen G 1, 9, 25 = Kh 1, 1, 14 u 15, bei welcher letzterem übrigens s 14 G gegenüber wieder eine zugabe ist. Und wie vorher anādeṣa, so wird hier das am ende von s 15 stehende homeṣu die ursache, um bei s 16 G 1, 9, 9, bei s 17 G 1, 9, 8 anzubringen. War nun die rede von brahman und hotar, so musste bei s 18 an G 1, 6, 21 9, 9 erinnert werden. Dann aber blieb nichts mehr anderes übrig als zugleich auch G 1, 6 13 14 16—21 = Kh 1, 1, 19—23 folgen zu lassen. In Kh 1, 1, 24 haben wir schliesslich noch ein anhängsel, für welches wir bei G keinen anhaltspunkt finden und von dem ich vermute, dass es Laty 1, 2, 15 entnommen. In der gleichen weise könnte man Kh 1, 2—2, 2, 16 bezüglich der stoffvertheilung verständlich machen, doch würde uns das zu weit führen. Es genüge also zu sagen, dass Kh

mit cap 2 den bei G 1, 1, 6 verlassenen faden wieder aufnimmt, um an G 1, 1, 7—11 anzuknüpfen, d h zunächst an G 1, 1, 9—11, dann mit cap 3 a 4 an G 1, 1, 7 u. 8 (beide beginnen auch mit denselben worten brahmacāri vedam adhitya, welche Kh wiederum veranlassen, hier zugleich G 3, 4, 1 2 3 7 einzureihen, sodann wird hier in anknüpfung an G 1, 1, 8 die ganze hochzeitsceremonie gegeben und somit eine grosse parte aus G's zweitem buche in Kh's erstes buch verlegt), mit c 5 an G 1, 1, 20 ff, woraus sich wiederum der anschluss von Kh 2, 1—2, 2, 16 an G 1, 5 etc ergibt. Mit Kh 2, 2, 17 an G 2, 6 anknüpfend beginnt etwas ganz neues und dass wir hier bei Kh keinen capitelausschnitt haben, ist nur ein zeugnis mehr für die oft willkürlich durchgeführten abtheilungen in den ms. Von Kh 2, 2, 17 ab halten Kh und G bis zu ende fast ausnahmslos gleichen schritt, Kh hatte eben hier wegen eigenartiger handlungen zu versetzungen keine gelegenheit mehr und wo sie sporadisch auftreten, ist der grund ihres vorhanden-eins leicht erkennbar.

Von der richtigkeit meiner auffassung des sacheverhaltes kann man sich unschwer überzeugen, wenn man den umgekehrten weg einschlägt und den versuch macht, in dem besprochenen punkte G aus Kh abzuleiten. man kommt nirgends durch! Ich habe aber noch andere gründe, die meine behauptung, dass Kh ein verkürztes G ist, mehr als wahrscheinlich machen. So bedarf G von seiten des Kh nirgends einer erklärung, wohl aber ist letzteres ohne das erstere oft ganz unverständlich. Also z b Kh 1 1, 4—6 *yajñopavitam sautram kauṣam va grīvāyam pratimucya dakṣiṇam bāhum ulldhitya vajnopaviti bhavati saṅgāṃ prācināviti*, gegenüber G 1, 2, 1—3, ferner Kh 1, 1, 7—10 *trir acāmya po dvib jarumgita pādav abhyuk-ya śro lbyuk-ved andriyāṇv a lbbib saṅspṛed / antataḥ ratrupasprēra catur bhavati*, gegenüber G 1, 2 5—28, Kh 1, 5, 19—25 *havi-vasya naasya juhvat prajapitvam saṃviṣṭakṣam ca bahimaved bahir antar vā catur ni dhāya / manikadeṣe madhye dvārī saṅgāṃ anu varcam vā thā sthij am / ekakam ubhavataḥ parimuccet checam a lbbis vārdham*

dakṣiṇā nīyayet | vgl mit G 1, 4, 1—12; Kh 1, 2, 8 vas-
vantam rātrau | gegenüber G 4, 5, 4, Kh 1, 3, 25 vasthā-
naprabhṛty evam trih | vgl mit G 2, 2, 9—10 n s f Wie
schon diese wenigen beispiele zeigen, geht die tendenz des
Kh dahin, fast eben bloss die schlagworte zu nennen, deren
hervorhebung genügt, um dem leser, d h dem, der G bereits
vorzuglich kennt, sofort alles wichtige in erinnerung zu bringen
und verständlich zu machen, daher finden sich bei ihm auch
all die partien des G nicht, die eine weitere ausspinnung des
gesagten enthalten, oder die an eine schilderung heranstreifen,
wie z b bei den vorschritten zu einzelnen gelubden, was zu
thun und zu unterlassen ist, bei der mundausspülung, was man
über das verhalten dabei sagt (ābuh, G) Wo nur etwas
weggelassen werden kann, wird es weggelassen und tuserst
selten eine kleinigkeit hinzugefügt Es hat aber dieses auch
auf die sprüche sich erstreckende abkürzende verfahren bei Kh
nicht sowohl den character, das wichtigste herauszugreifen und
darzustellen, wie solches anderen grhyas eigen ist, als vielmehr
den, dieses wichtige in abgekürzter form, in einer art abbreviatur
in unserem sinne zu geben, ein verfahren, wie ich es mir
nur gegenüber einer bestimmten schriftlichen vorlage denken
kann Diese vorlage sehe ich in G, der gegenüber also Kh einen
auszug repräsentirt — Dazu kommt ein weiteres Kh macht
wiederholt den eindruck, als ob es G commentiren wolle.
Aus obigen sätzen vgl man sūtram kauṣam vā grammatisch
correct (sūtram etc G 1, 2, 1 erklärt sich zwar aus kurto
= „er macht sich etwas zu etwas“ od „er nimmt etwas als“
etc, ist aber immerhin uneben ausgedrückt), grīvāyām pra-
tīmneya gegenüber dem ungewöhnlichen tiro'vadbhāya G 1, 2, 2,
latur gegenüber dem selteneren bāhyataḥ G 1, 1, 5, manika
statt des ausser G 1, 4, 9 wie es scheint, nur noch bei A'past
(s nWh s v udadh^o) vorkommenden udadhāna berichte auch
die loc manikādeḥ mūlhye dvāri st der sehr auffallenden
gen G 1, 4, 9, sowie die verdeutlichende zugabe ādeḥ, fer-
ner ānu in çayyām ānu gegenüber dem einfachen acc G 1, 1,
10 adbhā sādham als erläuterung zu nīyayet G 1, 1, 12

(d h nach Kh bedarf nun^o einer erklä, wogegen aus adbh^o sārddh^o das adbh^o abhyās^o des G sich von selbst ergibt) u s f
 Zugleich eine falsche interpretation enthält kh 1 2 2—3
 dakṣinataḥ prācīm rekhām ullikhya | tadārambhād udicim tadā
 vāsānāt prācīm tatra madhye prācis | gegenüber G 1, 1 9
 madhvataḥ prācīm lekḥām ullikhyo dicim ca samhatām paścād
 madhye prācis tatra ull^o falsch weil bei der verdrehung der
 worte G s u dicim ca samh^o paśc^o durch tadar^o ud^o tadav^o pr^o
 nach kb 6 (wie A 1 3 1) st der v linien G s heraus-
 kommen, zu der annahme aber, dass kh hier absichtlich einer
 anderen quelle folgt ist kein grund vorhanden — Endlich glaube
 ich sogar noch einen ganz directen beweis für die abhängigkeit
 des kh beibringen zu können kb 1 3 1—4 lesen wir brahmaca-
 ri vedam ṛdhityo (G 1, 1 7 3 4 1) pañyātrīya gurave nujāto
 dāraṇ kurvita (G 3 4 2 3) | plavanam ca (G 3 4 7) | tayor
 āplavanam pūrvam mantrābhivādāt tu pañgrahanīya pūrvam
 vyākhyātam | (die beiden letzten s. finden sich nirgends bei G)
 dann beginnt bei kh mit s 3 die beschreibung der hochzeit
 brāhmanas sahodakumbhaḥ pravṛtaḥ etc (G 2 1, 1 1) Wenn nun
 tayor āplavanam | ūrvam = „von diesen beiden“ sc der hochzeit
 (dāraṇ kurvita) und dem schulabgungshade (āplavanam) „ist das
 lad früher“ so heisst das mit anderen worten nach beendi-
 gung der vedastudien erfolgt in wirklichkeit zuerst das bad
 (G 3 4 7 ff) und erst dann die hochzeit (G 2 1 ff)
 Dem entsprechend meint kh müsste eigentlich auch von ihm
 das āplavanam in seinem werke zuerst behandelt werden
 nun sei „aber in folge des Mhr für die hochzeit (mantrābhi-
 vādāt tu pañgr) die e“ (so ist wohl zu ergänzen) „früher
 erklärt worden“ und eben darum la se auch er die schilderung
 derselben (1 3 5 ff) vor dem „hale“ (3 1 1 ff) folgen Wo
 ist nun die hochzeit „früher (d i vor d m schulentscheidungs-
 hale) beschrieben worden“ (pūrvam vyākhyātam)? Da im
 Kh soll t vorher nichts davon gesagt war so kann man die
 worte pūrv^o vyākhy^o auch nicht auf dieses beziehen also ha-
 ben wir in ihnen einen hinweis auf eine andere schrift, die
 nach allem was wir sonst wissen eb n nur Gobh sein kann

Ist dem so, dann bekennt Kh ausdrücklich, dass er sich in seiner darstellung der handlung ebenso an Gobh gebunden fühlt, wie dieser vom Mbr (zu mantrābh° vgl o p 34) abhängig war

Ich halte also die abhängigkeit des Kh von G für erwiesen. Kh repräsentirt einen auszug aus G, ist ein G in verkürzter form. Mehrere anzeichen deuten darauf hin, dass die zeit, die zwischen ihm und G liegt, keine ganz unbedeutende ist. Sein dasein verdankt das sūtra einem schulbedürfniss, es ist zu dem zwecke zusammengestellt worden, um das memoriren zu erleichtern. G, dessen autorität nach p 2 „sowohl die Kauthuma als die Rānāyānīya“ anerkennen, entsprungen, ist es als Drāhyāyanagrhyasūtram (p 2) neben G bei den Rānāyānīya ebenso in gebrauch gekommen, wie das Drāhyāyanāgrautasūtra neben dem Lātyāyanāgrautasūtra (p 2), d h den Rān gilt die recension des Kh für das grhya, die des Drāhy-Gr-S für das granta, ohne damit G u Lāty. zu verwerfen. Das bedeutete mit anderen worten s v a Drāhy steht zu Lāty im gleichen verhältniss, wie Kh zu G, und historisch betrachtet s v a Lāty u G waren ursprünglich die einzigen sūtra der sāmavedaschule, mit dem erscheinen einer neuen recension des Lāty in gestalt des Drāhy und einer neuen des G in form des Kh waren zwei secten (śākhā) derselben schule ins leben gerufen¹⁾, die sich aber, da ja nach obigem die Rān auch G anerkennen, nicht gegenseitig bekämpften, und zwar wohl desswegen nicht, weil beide theile ihren einigungspunkt in den gleichen sprüchen, die ihrerseits wiederum die ursache für die im wesentlichen gleichen handlungen waren, fanden. Liegt die sache so, dann haben wir weiter ein zeugniss dafür, wie leicht doch in Indien eine neue „schule“ sich herausbilden kann, ein etwas modificirter text dessen modification zwar durch den usus innerhalb eines bestimmten schulkreises vorbereitet sein, aber auch in der

1) Die frage nach dem altersverhältniss des Drāhy u G, mag sie so oder so beantwortet werden stört diese betrachtung nicht.

hand eines einzelnen mannes liegen kann, vermag hinreichenden grund dazu zu geben!

Auf den etwaigen einwand, das Kh könne ja auch direct im anschluss an das Mbr und die praxis unabhängig von G entstanden sein, mag ich nach obigen anseinandersetzungen nichts mehr erwidern, es wird stärkerer argumente bedürfen, um mich in meiner dargelegten ansicht über das verhältniss des Kh zu G zu erschüttern. Sonst könnte ich dem leser nur noch rathen, das Kh selbst zu lesen. Ob es übrigens neben G werth ist edirt zu werden, ist ebenso die frage, wie es nach Oldenberg (p 5) eine frage ist, ob das Çambavyagrhya neben dem Ç publicirt zu werden verdient. Die edition Kh s hätte nur historischen werth, inhaltlich aber bringt es weder etwas neues, noch trägt es zur anhellung G s etwas wesentliches bei.

4 Gobhila

a) Andeutungen über das verhältniss des G zu den übrigen grhyas A, P u. Ç. Das verhältniss dieser grhya zu einander einer eingehenden historisch-kritischen behandlung zu unterwerfen (einige beachtenswerthe bemerkungen hierüber finden sich bei Old p 9 ff), ist hier nicht die stelle, sonst es aber zu thun wäre eine lohnende aufgabe. Zu diesem behufe müssen die grhya ihrem inhalte, ihrer composition und sprache nach zunächst jedes für sich analysirt, dann einander gegenübergestellt werden, um auf diese weise ihre übereinstimmungen und differenzen möglichst deutlich ins licht treten lassen zu können. Das erste ergebniss wäre wohl das, dass ihre sachlichen differenzen zahlreicher und vom indischen standpunkte aus grösser sind als man auf den ersten blick zugestehen möchte. Diese thatsache sowohl wie die der übereinstimmungen nöthigte dann weiter zu der frage nach dem grunde beider, vielleicht könnte man dabei zu dem resultat, dass derselbe bezüglich der übereinstimmungen mehr in der gemeinsamen tradition der handlungen in ihren allgemeineren umrissen bezüglich der differenzen dagegen mehr im feineren detail der einzelhandlung sowie in der verschie-

denen auswahl der sprüche incl ihrer modificationen zu suchen ist. Das berührte sich mit der frage nach dem hauptmotor der schulenbildung, wobei sich möglicher weise herausstelle, dass derselbe in der aufnahme theils modificirter, theils ganz neuer sprüche liegt¹⁾, mit anderen worten: dass die sprüche auch in der folgezeit ebenso eine hauptursache für die unzähligen schulverzweigungen waren, wie sie in der urvedischen zeit den anstoss zu spaltungen überhaupt gegeben, mit welcher behauptung die annahme einer rückwirkung der handlung auf das spruchgebiet selbstverständlich nicht angeschlossen wäre (vgl übrigens auch Weh Lg² p 17 ff). Hierauf müsste man sich mit der frage nach dem altersverhältniss der einzelnen grhya auseinandersetzen, deren beantwortung durch den ersten abschnitt über inhalt, composition, stil und sprache bereits vorbereitet wäre, bei der aber hier noch einzelheiten anzuziehen wären, wie namen von personen und dingen, citate von śloka u dgl. So erscheint nur, abgesehen von anderen merkmalen, schon allein um der häufigen śloka willen, die unser Q anführt, dieses jünger als A', die beide, wie schon mehrfach hervorgehoben, ein und derselben schule zugerechnet werden, jünger auch als P und G (G 4, 7, 22—24 reichte nach keiner seite hin aus, um diesen grund illusorisch zu machen, nicht unmöglich auch, dass diese stelle interpolirt ist, vgl w u), ja jünger vielleicht sogar als Mann, aus dem Q nicht nur citirt, sondern ihn auch ausdrücklich nennt, was freilich noch nicht schlagend für das höhere alter unseres Mann ist. Findet sich nun auch der śloka nicht nur in der sutra —, sondern selbst schon in der brahmanaliteratur, so wäre doch nachzusehen, ob er häufig und in welcher art von partien er

1) Wenn beispielsweise Q mit seinen von A' abweichenden sprüchen ebenso wie letzteres der RV schule zugezählt wird, so geschieht das nur, weil diese sprüche gleichfalls dem RV entnommen sind, im grunde aber weicht es, eben weil diese neuen sprüche theils neue theils modificirte handlungen erzeugten von A gerade so weit ab wie die übrigen grhyas und repräsentirt daher einen nicht weniger für sich dastehenden schultypus als wie z h G

gemüse, fleisch, kuchen an der 1, 2 u 3, bei A' findet sich kein hinweis auf die gemüseastakā]; — bei der anvaṣṭakya-feier werden gruben gemacht nach G 4, 2, 16 drei, nach A' keine, was aus 2, 5, 6 („einige sagen, in gruben, und zwar in zwei oder sechs“) hervorgeht, P 3, 3, 11 gibt keine zahl an, Ç 3, 12 ff. erwähnt die gruben überhaupt nicht, verwirft sie also höchst wahrscheinlich wie A' Solche in die rügen springenden fälle könnten leicht vermehrt werden, wollte man aber erst auf die details eingehen, so würden die differenzen einem haufenweise entgegentreten, ja es dürfte sich kaum eine ceremonie finden, die in ihrer einzelausführung bei allen völlig zusammenstimmt. Was folgt aber daraus für die erklärung des G? Dass, wenn man dieselbe durch die übrigen grhyas stützen will, es nur mit der allerpeinlichsten vorsicht geschehen darf. So wurde ich beispielsweise nicht wagen, mit Oldenberg (p 10) bei vṛvāheya G 2, 10 6 gegenüber dem vṛvāhareya A' 1, 10, D, P 2, 5, 40, Ç 2, 1, 13 ein „corruptel“ anzunehmen, denn nichts hindert an der annahme, dass O im anschluss an seinen schulkreis vielleicht sogar selbständig von sich als einer autorität aus das verhältniss des patitasāvitrika gemaldert hat, so dass dieser mit seinen kisten-genossen zwar noch in verkehrsberührung kommen, jedoch keine eheliche verbindung eingehen darf, somit würde sich G nur als der humanere erweisen, wofür übrigens auch sonst anhaltspunkte sich finden lassen. Meiner ansicht nach darf weder der spätere, noch gleichzeitige, noch auch ältere rigorismus in anderen schulen, ja selbst innerhalb der śāṃvāda-schulen falls er da vorhanden, als massstab für G dienen, denn G hat, wie wir weiter unten noch näher sehen werden, selbständigkeit genug, seine ansicht nicht nur den eke, sondern selbst der herrschenden anschauung gegenüber, wo es ihm darauf ankommt, zu vertreten und macht eben hierdurch schule ich glaube also dass wenn die überlieferung so sicher ist, wie es bei dem wort vṛvāheya der fall wir im hblick auf das eben gesagte ein recht haben, aus einem solchen worte gewinn für die sache zu ziehen. Ich gebe aber gern zu dass

die versuchung, bei vivab^o ein corruptel anzunehmen, eine starke ist, jedoch nicht stärker, als z. b. bei ayug dāntam G 2, 8, 16 gegenüber P. 1, 17, 3. Nach P. nämlich sollen die weiblichen namen ungradsilbig sein und auf a endigen, nach G. sollen sie ebenfalls ungradsilbig sein, aber auf da ausgehen. Da wir nun glauben möchten, es sei durch die endung dā der bildung weibl. namen eine allzu grosse beschränkung auferlegt, so läge die vermuthung nicht fern, st. ayug dāntam z. l. ayugmantam, d. i. = ayugma v. *ayugman (cf. yugman u. vgl. h. 1 p. IX) und āntam, also dem sinne nach mit P. sich deckend, auch wäre die conjectur im sanskrit eine recht leichte. Und dennoch müssen wir gegenüber der ganz sicheren tradition an dem sprachlich nicht zu beanstandenden dāntam festhalten und sachlich damit rechnen, es sei denn dass es durch die schlagendsten zeugnisse beseitigt wurde. Ueberhaupt ist mir kein einziger fall aufgestossen, wo ich aus den übrigen grhyas in ihrem auf die handlungen bezüglichen theile für die textkritik G.'s hätte sicheren gewinn ziehen können. Etwas anders steht die sache bei den sprüchen, da kann es wohl vorkommen, dass wir auf grund anderweitiger citate desselben spruches unter umständen eine änderung vornehmen dürfen, wie mir z. b. nach P. 2, 1, G. A' 1, 17, G. AV 6, GS, 1* das unpassende edhī in G. 2 9, 11 wie wohl auch 4, 8, 3 in ehi zu emendiren und in den text aufzunehmen durchaus gestattet gewesen wäre, denn das h. 1 p. X von mir ausgesprochene bedenken, dass möglicher weise beide sprüche im Mhr unvollständig vorliegen, dürfte doch eine allzu grosse vorsicht in der textbehandlung involviren. Aber selbst in dieser richtung hat man stets auf der hut zu sein, da auch die sprüche nicht selten modificirt worden sind, in jedem einzelnen fall müssen eben noch besondere kriterien vorhanden sein, um capital daraus schlagen zu können. Im allgemeinen komme ich zu dem schluss, dass die übrigen grhyas sowohl für die interpretation als für die textkritik G.'s im besten falle nur bestätigende bedeutung haben, dass sie zur orientirung im grossen und ganzen viel beitragen und auch zur aufhellung

einzelner dunklerer punkte dienlich sein können, dass aber
 anschliesslich auf sie, sei es auf das eine oder das andere
 von ihnen oder auf alle zugleich keine einzelinterpretation bei
 G basirt werden darf. So kann ich denn ferner dem satz
 Oldenbergs p 9 ff. die grhyatexte „stehen im allgemeinen
 unabhängig neben einander und übereinstimmung herrscht
 zwischen ihnen nur in so weit als dies der gemeinsame ge-
 genstand und die gemeinsame bis in das kleinste detail fest
 ausgeprägte schriftstellerische form nothwendig mit sich brach-
 ten“ nur beipflichten, möchte aber den ausdruck „schriftstello-
 rische form“, sowie den folgenden satz, dass „eine anzahl von
 stellen begegnet, an denen die annahme unabweisbar ist, dass
 entweder einer der uns vorliegenden texte den anderen als vor-
 lage gedient hat, oder aber dass sie alle einer gemeinsamen
 quelle folgen“ (p 10) dahin präcisiren, 1) dass sicherlich
 keiner „der uns vorliegenden texte den anderen als vorlage
 gedient hat“ in der weise, dass der eine den grundbestand-
 theil der übrigen ausmache, und zwar darum nicht, einmal
 weil solche an die wörtlichkeit grenzende übereinstimmungen
 von denen uns Old ein beispiel gibt, doch verhältnissmässig
 *selten sind und sodann weil die gegenseitige abhängigkeit
 unserer sūtra sich auch in der ganzen anlage, composition etc
 zeigen müsste (vgl. übrigens Old selbst l c.), dass wir also
 nur sagen können, dass der eine oder der andere unserer
 texte den einen oder den anderen derselben bis zu einem ge-
 wissen grade beeinflusst haben kann, und 2) dass die „ge-
 meinsame quelle“ keine schriftliche zu sein braucht, dass sie
 vielmehr in der mündlichen tradition liegen kann, die in die-
 sen grossen zügen, wie sie hier im grunde doch nur in be-
 tracht kommen eine gemeinsame und sichere war und die
 auch in einzelfällen eine mehr oder weniger feste form ange-
 nommen haben kann so dass diese mündlich überlieferte form
 der „schriftstellerischen“ gleichkommt. Was ich also sagen
 möchte, ist unähernd folgendes. Die entstehung der schrift-
 lichen grhyas braucht nicht als eine allmählig sich entwickelnde
 gedacht zu werden, so dass durch aufnahme von „einzelnen

fragmenten“ ein ganzes wird vielmehr können die ersten grhyas, nachdem einmal der anstoss zu schriftlichen aufzeichnungen auf anderen gebieten überhaupt gegeben war, ganz unabhängig von einander auf grund einer im allgemeinen doch einheitlichen mündlichen tradition in dieser und jener uns bekannten form abgefasst worden sein. Darnach liesse sich denken, dass an verschiedenen orten verschiedene grhyas gleichzeitig, oder das eine früher, das andere später, jedoch eins vom anderen unabhängig schriftlich aufgezeichnet wurden, und dass demnach alles, was sie gemein mit einander haben, auf der mündlichen überlieferung beruht. Hieraus wurden sich ihre differenzen in jeder beziehung wie auch ihre übereinstimmungen sehr wohl erklären, wogegen bei voraussetzung einer gemeinsamen schriftlichen vorlage die übereinstimmungen in jeder beziehung sich auch deutlicher ergeben müssten. Bei dieser auffassung der sache wird die freiheit des urtheils über ein einzelnes grhyas nicht beeinträchtigt. Ich kann also z. b. Ç, so wie wir es haben, auf grund innerer kriterien als allmählig geworden ansehen, so dass anfang und abschluss desselben eine grosse zeitperiode umfasst. kann aber umgekehrt z. B. G ebenfalls auf grund innerer kriterien als auf einmal entstanden betrachten, so dass es den ältesten typus eines grhyas für eine bestimmte schule repräsentirt und keine schriftliche vorlage eines anderen sei es derselben oder einer anderen schule angehörigen grhyas voraussetzt. In der that trifft denn auch, was Old p. 10 ff. ausführt für Ç zu, nicht aber auch für G., das einen durchaus einheitlichen eindruck macht (vgl. noch w. u.) und als schriftliche vorlage nur das Mhr voraussetzt. Nimmt man nun für dieses und jenes grhyas in ihrem auf die handlungen bezuglichen theile als quelle die mündliche tradition an, dann wird auch die oben aufgestellte behauptung begreiflicher, dass nämlich die grhyas im allgemeinen mehr unter einander differiren als man auf den ersten blick zugeben möchte, und weiter auch der satz, dass man ohne ganz besondere kriterien wie sie sich zugleich auf grund des einen werkes ergeben, diesen und jenen punkt in diesem

einen werke nicht auf grund anderer mehr fremdartiger schriften stutzen oder umstossen darf Im übrigen kann ich diesen ab-satz auch nur schliessen mit den worten Old s (p 11) „doch sollen hier eben diese vermuthungen in bezüg auf die grhya-texte nur angedeutet werden, eine weiter gehende entwicklung dieser und verwandter fragen würde in anderen zusammen-hang gehören“

b) Ueber die beziehung G s zum grāta habe ich bereits p G u 27 gesprochen, hier möchte ich nur noch hinzufügen dass ich Webers zweifel an der existenz eines Gobhulagrātasūtra (Lg² p 88) nur theilen kann Ich habe bei G nirgends eine andeutung zu entdecken vermocht, die einen auf den gedanken an ein Gobh-Gr-S bringen könnte (athv tab G 1 1, 1 ist formelhaft und darf wiedergegeben werden mit „im folgenden“), ich vermuthe, das grātas zu G ist Lāty umgekehrt also G das grhya zu Lāty

c) Der inhalt ist in kürze folgender I anlegung des hauses 1, die heil opferschnur und das sog mund-ausspülen 2 das tägliche abend- und morgenopfer nebst den huldigung spenden 3—4, die neu- und vollmond opfer 5—9, 12 besondere fälle bei abend- u morgen-, neu- und voll-mondopfern 9 13—23, allgemeine bestimungen 9 21—29 — II die hochzeitceremonie 1—5, die soliseserzielung 6, die haarschlichtung des weibes zur zeit der ersten schwanger-schaft 7 1—12 das entbindung-, geburts- und verstandes-erzeugungsoffer 7, 13—23 das hantreten vor den mond mit dem neugeborenen knaben 8, 1—7 die namengebung 8 8—18 gelurtsdatumsopfer 8 19—20, begrüßung der kinder nach einer reise 8 21—25 das haarschneiden des knaben im dritten jahre 9 seine einföhrung in die schule 10 — III das bartscheeren und gewisse geföhde 1—2 auf den schulunterricht bezügliche dinge 3 das schulentlassungsabid des schülers 1, lebensregeln für den gebildeten 5 dem vieh gegenüber zu beobachtende regeln 6 die handlung am vollmondstage des grāvanamo-nats 7 das prātaka und erstlingsopfer 8 die ceremonie am āgrahāyavollmond 9 die ātākafn incl. der āvāstākva-

ceremonie 10—IV 4, 21 bei thieropfern für die manen und gottheiten 4 22—25, bei erkenntung einer schuld 4 26, beim beginn des pflügens 4 27—34 wunschopfer 5—6 hausbau 7 wunsch- und verhängnisopfer 8—9 die aufnahme eines ehren-gastes 10 — Eine gewisse ratio in der anordnung des stoffes lässt sich nicht verkennen Zwar war, sie wie wir bereits wissen dem verfasser unsere sutra durch das Mbr an die hand gegeben, dennoch blieb ihm

d) für die composition des ganzen noch viel zu thun übrig Da musste vor allem eine harmonische verknüpfung von spruch und handlung angestrebt werden, da war dem ganzen ein haupttheil wie er uns im ersten buche entgegentritt voranzuschicken der gerade die allerwichtigsten handlungen enthält denen sich kein frommer inder entziehen kann und die zu seinen standigen pflichten gehören da war bei der anordnung der handlungen sowie bei ihrer detailausführung möglichst auf das princip der zeitlichen aufeinanderfolge bedacht zu nehmen soweit solches bei der vorlage des Mbr und im blick auf den character der sache erreichbar war es musste abrundung klarheit und einheit im grossen und ganzen wie im einzelnen geschaffen werden Von alle dem zeugt unser G überall ist eine planvolle durchführung wahrnehmbar Da gewinnen wir mit ausnahme weniger stellen gegen ende des werkes (vgl o p 30 ff) nirgends den eindruck als ob dies und jenes seinen platz dem zufall verdanke Nichts ist hingeworfen alles ist mit aufmerksamkeit und hingabe an die sache behandelt G bildet ein scharfes gegenstück zu C das viele lose aneinandergereihte partien hat und jedenfalls nicht abgerundet ist (vgl Old. einl.) Das kann man von G nicht behaupten es lassen sich nirgends anhaltspunkte dafür gewinnen dass es allmählig geworden vielmehr ist alles festgefügt und das ganze wie aus einem guss hervorgegangen Die prapithika capitel und sutriabtheilungen dürfen uns dabei nicht stören sie rühren auch kaum von G her Damit ist nicht gesagt dass nicht hie und da im laufe der zeit eine kleinigkeit eingeschoben worden sein

kann. So wäre es nicht unmöglich dass z b die śloka 4, 7, 22—24 spätere einschübsel sind, weil wir, wenn sie von G herrühren noch mehr solcher bei ihm erwarteten, so könnte man ferner bei 3, 4, 2—6 an ein eingeschobenes zwischenstück denken, da man dabei fast den eindruck gewinnt, als ob man hier habe nachholen wollen, was bei 2, 1, 1 ff versäumt worden. Doch ist das sicher subjectiven empfindens, deutliche kriterien für spätere zusätze haben wir weder hier noch sonst. So drängt sich, alles zusammengekommen, einem mit macht die überzeugung auf, dass unser sūtra einem intelligenten urheber sein dasein verdankt, dass es nur einen verfasser hat. Darauf weisen nun auch

e) sprache und stil hin die beide durchweg das gleiche gepräge tragen. Die sprache des G, selbstverständlich mit ausschluss der sprache ist durchweg klassisch die grammatik wird nicht verletzt. Eine gewisse kühnheit zeigt sich bei compositis besonders bei diandya (cf z b 3 3, 16 und namentlich 18), die sehr zahlreich vertreten und von mannigfacher art sind. Der stil ist im grossen und ganzen weniger sūtraartig als der der übrigen gṛhyas, weniger jedenfalls als uns die sūtraabsätze glauben machen möchten. Die sätze sind in der regel voll gegeben, abgerissene sätze sind sehr selten und solche wie 3, 6 12 kommen sonst nicht mehr vor. Der stil lasse sich vielfach als fließend bezeichnen zuweilen bekommt er sogar einen gewissen schwung, so dass man für einen moment das sūtraartige vergisst (vgl z b 1, 2, 10—27 6, 1—7 u a). Im ganzen liefert uns G eine ganz erträgliche prosa mit manchmal fast an behaglichkeit heranastreifender breite ein charakteristisches licht auf unser gṛhyasūtra werfen auch die wiederholt vorkommenden citate aus brāhmapaschriften wie 1 1 ff u a.

Zusammenfassend können wir demnach sagen inhaltlich composition planmäßig durchführung im grossen und ganzen wie im einzelnen durchgängige gleichmässigkeit des stils und der sprache alles weist darauf hin dass das ganze werkchen einem und zwar recht verständigen kopfe sein ursprung ver-

dankt, und da die überlieferung uns Gobbila nennt und sonst nichts dagegen spricht, so haben wir auch keinen grund zu zweifeln dass dieser wirklich der verfasser ist

f) Ueber das älter G's lässt sich aus inneren gründen nichts genaues feststellen, nur so viel kann man laut der sprache behaupten, dass unser sutra nicht in die vorklassische periode gehört Ist der von Weber Lg² p 17 aufgestellte satz richtig „je älter ein sutram, desto verständlicher ist es, je räthselhafter, desto jüngerem ursprung bekundend“, welcher satz z b vorzüglich auf G und Kh passt so dürfte G innerhalb der gr̥hyaliteratur sehr alt sein Was von Bradke („über das Mānava Gr̥hya-Sūtra“, Z D M G XXXVI p 472), als „höhepunkt“ des prosaischen sutrastiles bezeichnet wo „der satzhan schwindet, expletiva eine kunstliche bedeutung erhalten, zuletzt nur noch ein, allerdings mit seltenem scharfsinne ausgebildetes, halbsprachartiges, halbalgebraisches system übrigbleibt dessen zweck es nicht sowohl zu sein scheint die übertragung neuer ideen zu vermitteln, als vielmehr, mit möglichster kurzo an bekannte ideen zu erinnern“ findet z b auf Kh anwendung, nicht aber auf G, vielmehr haben wir hier, was überhaupt zur sprache gebracht wird in für ein sutra seltener ausführlichkeit (vgl bes buch I gegenüber den übrigen gr̥hyas) und schlichtheit, so dass wir uns des eindruckes einer ungekünstelten und erstmaligen darstellung schwer erwehren können Auch wird man durch die einstreueung von brāhmaṇaaussprüchen und dingen von denen man das und das sagt (cf tatra tad āhuh 1 2 10 3 5 2 u a), sogar an den brāhmaṇastil erinnert Doch muss ich von Bradke beistimmen, wenn er l c p 454 sagt „die verwendung des stiles zur fixirung des alters eines werkes ist nicht immer frei von bedenken“ In der that ist nur kein sutra bekannt, dessen stil nicht schon die schablone¹⁾ an der stirn trage doch hat man zuzugeben, dass solches bei dem einen mehr bei dem anderen weniger krass hervortritt Es wird also auf den einzelfall an-

1) die bereits in der mündlichen tradition ihre form gewonnen haben kann

kommen; im allgemeinen aber wirft der stil nur für die exegese etwas ab, nicht für die altersbestimmung eines werkes. Wichtiger für letztere wäre feststellung des sprachgebrauchs. So wird man bei G mehrfach überrascht durch ausdrücke und wortbildungen, um derentwillen man ihn in eine spätere zeit verlegen möchte. Die genauere fixirung des alters G's muss also einer detailuntersuchung anheimgestellt werden. Die bei G vorkommenden personennamen weisen uns nur hin auf den terminus ad quem; weit mehr werfen sie für die frage ab, welcher schule G angehört. Dass er

g) ein sāmavedist war, sagt uns die überlieferung und dürfte auch deutlich genug aus unserem sutra hervorgehen. Es fällt nämlich auf, dass, während im Mbr von 249 sprächen nur vier aus dem SV, die zugleich ihre parallelen anderwärts haben, sich finden (s. p. 23), wir unter den von G 2 ff neu aufgenommenen, p. 29 vorgeführten 13 sprächen auf 9 stossen, die zugleich dem SV angehören. Ob das zufall ist? Ich glaube, nicht so ganz, denn es möchte sich durch das in vordergrundstellen von sāmāversen die leise tendenz verrathen, einem gewissen mangel des Mbr nachzuhelfen, es zum ausschliesslichen eigenthum der SV-schule zu machen, woraus sich eo ipso ergäbe, dass G ein sāmavedist war. Es dürfte bei diesen 9 versen auch nur die SV-recension gemeint sein; wenigstens halte ich es für keinen zufall, dass z. b. G 3, 3, 32 adya no etc = SV 1, 141 hat, während wir im RV 5, 82, 4 adyā no etc lesen (vgl. ferner SV 1, 91 neben RV. u. a. zu G 3, 3, 4). Ferner mag man zwar nicht viel darauf geben, dass wiederholt vom singen die rede ist, da solches auch in anderen grhyas vorkommt (cf. A' 1, 3, 10, P 1, 7, 2), bedeutsam aber ist, dass z. b. 3, 3, 3 ff neben 3, 3, 2 ausdrücklich noch die samasvitra, die die anderen drei grhyas nicht nennen, sowie der spruch SV 1, 91 vorge-schrieben werden. Nur vom sāmavedastandpunkt aus wird auch 3, 9, 6 ganz verständlich etena dyikena, se sāmā (so mit recht die commun., vgl. h. I p. XII) im gegensatz zu ar-cena. Sonst vgl. 3, 2, 31 48 9 22 u. ähnl. Wie also nach

p 23 ff das Mbr indirect, so spricht unser sūtra direct für seine zugehörigkeit zur samavedaschule Weitere stütze findet diese anschauung durch die personennamen, über welche näheres w u Dieser letzte satz leitet uns über zu der beantwortung der frage, die wir in dieser einleitung noch zu stellen haben, nämlich

Wer sind die eke bei Gobh ?

Zunächst fragt es sich, ob das in der sutraliteratur häufig vorkommende eke = ity eke ist Unsere comm nehmen das überall an (eke, sc. manyante) und ich habe nicht gefunden, dass unsere europäischen übersetzer davon abweichen Es möge mir ein wort zu diesem fall gestattet sein, ohne dass ich damit sagen will, dass es gerade so sein muss, wie ich meine, noch weniger will ich behaupten, dass meine ansicht sich überall bestätigen muss, da formelhafter stil in dieser und jener schrift viel verwischt haben kann Beschränken wir uns auf G, so ist einmal nicht gut anzunehmen, dass er, der alles so wohl durchdacht geschrieben, zwei so verschiedene, nur schwer aus der stilistik erklärbare ausdrucksweisen brauchte, um ein und dasselbe auszusagen, und sodann erklärt sich ja alles ganz ungezwungen und gut, wenn wir eetzen-ity eke = „einige meinen“, dagegen eke = „einige“ sc thun, führen factisch aus Während also die ity eke blosse ansichten vertreten, lassen die eke ihren anschauungen auch die that folgen Demnach wäre gegenüber eke kurvanti 1, 7, 10, eke nidadhati 2, 9, 27, (na) caranty eke 3, 1, 30 eke in 2, 1, 9 (wo T ity eke liest) = einige sc lassen zu (das jedesmal zu ergänzende verbum ist ganz vom zusammenhang abhängig), d h es ist bei ihnen factisch branch, dass die braut auch dann, falls sie den neunten erdkloss zieht, heimgeführt wird, in 2, 10, 25 = bestimmen, geben (factisch), in 3, 2, 4 = halten (auch bloss ein jahr, sc das mahānāmnigelubde) in 3, 9, 22 = sagen her, sprechen (das aris^{to} nicht aber die svasty^o s 21 daher zeigt sich hier auch kein api welches bei unserer frage an den vorhergenannten stellen beachtenswerth ist), in 4, 5

2 = etwa „dehnen aus“ (nämlich die bei den kamye-su von G im folgenden gegebenen regeln auch auf frühere bereits besprochene fälle, beachte ca), geradezu schlagend für meine erklärung des eke ist 3, 3, 11 13 = feiern (kāñk-ante s 9 13, die comm natürlich auch hier = eke ācāryā manyante!) Wie nun weiter gegenüber ity āhuh (1, 6, 8 7, 5, 2, 3, 16) iti nicht selten = ity āhuh ist (cf h 1 sub iti), so ist gegenüber ity eka āhuh 1, 8, 21 ity eke in 1, 5, 3 7, 18 (beachte na vi syāt, wodurch unzweideutig nur ihre ansicht ausgedrückt wird), 2, 3, 17 (ity eka gegenüber ity āhuh s 16) 5, 7, 3, 2, 47 62 = ity eka āhuh, „einige sagen, meinen“ Somit erhalten wir folgende correspondenzen iti — ity āhuh, ity eke — ity eka āhuh, eke — eke kurvanti (od. mit einem dem āhuh verbum)

Da die eke der erwähnung gewürdigt werden, so müssen es immerhin leute von nicht zu unterschätzender bedeutung sein, doch ist Gobh stets gegenwärtiger ansicht und tritt ihnen direct (z b 2, 5, 8 neben s 7) und indirect entgegen und bekämpft sowohl ihre ansicht, wie ihr thun. Er stimmt aber auch nicht ohne weiteres den ity āhuh zu, so sagt er 1, 6, 10 gegenüber 4, 8 n 9 und 1, 1, 19 gegenüber s 18, „man solle in dem gegebenen fälle thun, wie man wolle. Bei 2, 3, 16 u 17, wo er die āhuh und eke einander entgegensetzt, scheint er keine ganz entschiedene stellung einzunehmen, daher begnügt er sich mit deren blosser anführung und stellt dem leser den anschluss an die einen oder die anderen anheim, doch scheint er für seine person durch voranstellung der āhuh diesen den vorzug zu geben.

Wir werden zu der weiteren frage gedrängt, wer die eke sind. Ich glaube nur leute, die zum schülkreis G's gehören. Vergleicht man nämlich die gṛhyas unter einander, so zeigen sich wie ich schon oben p 11 u 14 ausgeführt, häufig abweichungen, es dürfte sich kaum eine ceremonie finden, die in ihrer detailsführung sich in den gṛhyas deckte, sei es in sämtlichen zugleich oder in dem einen und dem anderen, vielmehr sind die einzelnen handlungen trotz gleicher

veranlassung und gleichen gegenstandes im einzelnen so abweichend, dass sie dem minutiösen inder geradezu ungenehmer vorkommen müssen. Wollte also G mit eke leute anderer schulen bezeichnen, so hätte 1) das viel häufiger geschehen müssen, als er es gethan, 2) hätte er sie citiren müssen in fällen, die eine weit grössere differenz zwischen ihm und den eke documentiren, als es factisch der fall ist, 3) müsste das, was die eke vertreten, stets auf andere schulen passen, resp sich in den übrigen grhyas nachweisen lassen, welcher nachweis theilweise G 2, 9, 27 gegenüber P 2, 1, 23, G 3, 2, 4 gegenüber Ç 2, 11, 11, G 3, 3, 11 gegenüber P 2, 10, 23, Ç 4, 5, 17 geliefert werden kann, doch ist solch ein zusammentreffen selten, und, wie ich kaum bezweifeln möchte, zufällig, sofern ja aus gleichen pramissen an verschiedenen orten sich gleiches herausbilden kann. Will man aber die angeführten argumente nicht acceptiren, so wird man schliesslich über ein viertes schwer hinwegkommen. Ich meine die von G erwähnten namen zunächst die Kauhalyah, Kautsa, Gantama Audgahamāni und Varkakhandi. Von diesen werden die Kauhalyah G 3 4, 34 im Vançabrāhmaṇa des SV ausdrücklich als der śamavedaschule zugehörig bezeichnet (s Ind Stnd IV, 372 ff) zu ihr wird ferner Kautsa G 3, 10, 6 im Laty Çr-S der SV-schule (s Web Lg² 84) gezählt, ebenso Gautama G 3, 10 8 (derer im Laty zwei genannt werden, cf Web l c u Ind St IV, 373), und wie diese, gehören gewiss auch Audgahamāni 3 10, 7 13 und Varkakhandi 3, 10, 8, über die mir sonst nichts bekannt ist zu keiner anderen als der schule der śamavedas vertreten sie doch die gleiche ansicht wie Gautama und Gobhila. So gehören denn auch offenbar dem śamavedakreis der brāhmaṇaperiode an das Raurukibrāhmaṇa 3, 2, 7 Mānatantavya (Khād 2, 1 5 hat Mānadantavya) 1, G 1 und Pāṇayajna Aida 1 9, 17 von allen dreien scheint man sonst nichts näheres zu wissen.)

Ich kann mir nicht versagen bei dieser gelegenheit die sehr beachtenswerthen worte Webers Lg² 84 zu citiren. „Es sind dergl erwähnungen in dem sūtra des Latyayana wie in den übrigen sūtra des

Endlich wird auch ein held aus vedischer vorzeit genannt Sudas Paṇjavina 1, 9 12, der „hundert tausende gegeben hat“ und der um dieser seiner splendiden freigebigkeit willen wahrscheinlich von allen schulen gleich hoch geehrt wurde. Hat demnach G huter namen, die offenbar ausschliesslich (Sudās Paṇj zählt besonders) dem sāmavedaschulkreis angehören, die er erwähnt sei es zur bestätigung seiner ansicht, sei es zur abweisung dessen, was er selbst nicht vertreten kann (so die Kauhaḥyāh und Kautsa), so liegt die vermuthung nahe, dass nun auch die eke nur sāmavedisten sind.

Wir können weiter gehen und schliesslich auch noch fragen warum G bald itī bald ity āhuḥ (od āhni), bald eke od ity eke sagt und warum er dafür nicht namen sei es von einzelpersonen oder von gruppen setzt? Ich möchte dieses verfahren nicht einer gewissen laune des verfassers zuschreiben vielmehr darin eine feinheit erkennen was mit itī angeführt wird, gilt in erster linie als innerhalb speciell der G aus eigener anschauung bekannten sāmavedaschulkreises allgemein acceptirt und feststehend obwohl damit nicht ausgeschlossen, dass G dem gegenüber neues aufstellen kann, wo durch er eben selbst schule macht, ity āhuḥ wurde bedeuten dass man es vielfach sagt, dass es vorherrschende meinung ist, der gegendber G schon mehr freiheit sich erlauben darf, die ity eke und eke weisen auf einen wohlhekannten kreis innerhalb derselben speciellen schule hin, zu welcher sich G selbst halt. Dieser wohlhekannte kreis spaltet sich in doppelter richtung die eke verleihen ihrer anschauung practische gestalt, sind also in masse vertreten und bilden in manchen punkten einen kreis für sich und könnten füglich auch als çākha einer çākha characterisirt werden, die ity eke tragen in diesem und jenem fall bloss ihre ansicht vor es sind bloss schulmänner, die durch mündlichen unterricht vielleicht auch in schriften, die jedoch keine grhyaschriften in dem uns gelaufigen sinne

Sāmaveda viel häufiger als in den sūtra der anderen veda und habe ich dies als ein zeichen der prioritāt über diese letzteren an. Damit vgl man was oben p 51 gesagt

zu sein brauchen, propaganda für einzelne punkte in ähnlicher weise zu machen suchen, wie es G selbst that, ihre lehren sind jedoch noch nicht so weit durchgedrungen, dass dieselben auch in der praxis verwerthung gefunden. Es sind zeitgenössische vertreter einer blossen theorie, lehrer, wie es in früheren zeiten die ausdrücklich genannten männer kausa, Gautama, Audghamāni und Vārkakhaṇḍi waren. Die eke dagegen correspondiren mit den Kauhalijāh, bei welchen das angeführte nicht mehr bloss theoretisch ist. Beide theile aber, sowohl die eke als ity eke, gehören im grunde immer noch zum speciellen schulkreis G's und werden nicht als ketzer betrachtet, daher eifert G nirgends gegen sie, vielmehr behandelt er sie stets mit unverkennbarer achtung.

Mit alle dem ist nicht gesagt, dass G von anderen schulen nichts gewusst hätte, gewiss waren sie ihm aus mündlichen und wohl auch schriftlichen mittheilungen bekannt. Aber ein anderes ist es, die quellen fremder schulen zum ausgangspunkt seiner eigenen darstellung zu machen, statt bloss in allgemeinen zügen durch dieselben sich beeinflussen zu lassen, und ein anderes, in erster linie stets nur von dem schulkreise auszugehen, in dem man selbst lebt. Stellte sich demnach heraus, dass das, was die ita und ity āhuh vertreten, in nichtsamavedaschulen geltung hat, so beweist das nur, dass ein theil der samavedisten hierin mit den anhängern anderer schulen übereinstimmt, die ursache läge in gemeinsamkeiten, wie sie auch sonst in allen schulen vorkommen. Nicht aber bewiese dieser umstand, dass G nicht stets dabei zunächst nur an die seinigen gedacht, ähnlich wie er es bei den eke (vgl p 55) zu thun scheint. Wir müssen uns G als lehrer denken, der im leben steht und in e leben eingreift. Wie sollte er als solcher in bloss theoretischer weise fragen berühren die die gemüther nicht bewegten, was sollte er dinge hineinziehen, die bloss in der fremde bedeutung haben? Ich vermuthe also dass all die von G angeführten meinungen und handlungen anderer für den specielleren schulkreis G's lebensfragen waren.

Mehr oder weniger vermuthung aber bleibt alles, was

ich über die eke gesagt, sollte ich jedoch auch nur zu weiterer beobachtung in dieser richtung angeregt haben, so würde ich meine mühe als reichlich belohnt betrachten

Alphabetisches verzeichniss der sprüche des Mbr

Die bei G neu hinzugekommenen sprüche reihe ich, sie mit einem * bezeichnend, ebenfalls ein, verweise aber auf die dabei vorkommenden parallelen, da sie bereits p 29 gegeben sind, mit einem etc — Die parallelstellen zu den Mbr-sprüchen liessen sich bei grösserem material, als es mir zu gebote gestanden (s p 26), gewiss vermehren, die aus TBr, TA, Kauṣ Up Aṣṭ Çr, Laty Çr und Çankh Çr hinzugefügten habe ich nicht controliren können — Ob wir einen vers oder einen unmetrischen spruch vor uns haben, ist bei der häufigen verderbtheit des textes oft schwer zu entscheiden. Bei versen wird der erste pāda durch | gekennzeichnet, angeführt, || bedeutet, dass der spruch vollständig gegeben, wo kein strich sich zeigt ist der spruch mehr oder weniger sicher unmetrisch. Ein ? heisst s. r. a., dass das metrum entweder defect ist, oder für den spruch überhaupt nicht ganz sicher constatirt werden kann.

agnaye samidham āharṣam G 32, G 2 10 46, A 1, 21 1; P 2 4 3, cf Ç 2 10 3 AV 19, 64	agnihavyacandra-śrīyā prayāç* 4, 5 zu G 2 5 4
agnav agniç carati pravīçab ? 2 2 9, G 4 1 13, AV 4 39 9- VS 5 4 TS 1 3 7 2	agnis çe havām agrahī 1, 6 16 zu G 2, 10, 20
agnih prāgnato prathamab 2 1 15 G 3 8 23 1 3 1 4 TBr 2 4 6 7	agne prayāççitto tvam devaam 1, 4 1, G —, 5 2 P 1 11, 2, Ç 1, 18 3
agnim hravyadam akṛvan gubā nah 1 1 4 zu G 2 1 10	agna vrātapatō vrātam carī-yamī 1 6, 9 G 2 10 16 VS 1, 5
agnir eta prathamō devatābhyab 1 1 9 G 2 1, 24 P 1 5, 11	aghoratakur apat gñy ehi 1 2 11 zu G 2 2 10, A 1, 8 9, P 1 4 16 Ç 1 16, 8, RA 10 2, 44 cf AV 14 2, 17

angād angat sambhavaas | 1, 5, 16
u 17 zu G. 2, 8, 21, A' 1, 15, 9,
P 1, 18, 2, Nir 3, 4, Kaus
Up 2, 11

atra pitare mādāyadhvam 2,3,6, G 4,
3, 11. VS 2.31, A'cv Cr. 2, 7, 1

*adite 'numanyasya G 1, 3, 1

*ādya no deva savitar | G 3,3,32 etc

anu tva mata manyatām 2, 2, 6, G
3, 10, 20, Vb 4, 20, TS 1, 2, 4,
2, 6, 1, 7, 7

*anumate 'numanyasa G 1, 3, 2

аппаратура шаquina | 1, 3, 8, 9
2, 3, 21

annam prāṇasya padvinṣaḥ (so dar
comm., dar text padvinṣaḥ) | 1.
3. 10 zu G 2. 3. 21

annam va ekachandasayam | 7 2, 6,
13, U 4, 9, 4

sunasya ghṛtam ava rasas tejas 2, 6,
15, G 4, 9, 5

ANDHRA PRADESH 2, 8, 9, G 4,
10, 12

any iyam no anumatah | 2, 2, 16 and
G 4, 1, 17

apahata asurah 2, 5, 8, 9 4, 3, 2

apcha tram paribadha | 2, 5, 7 su
G 4, 6, 8

aprajasyam pautramartyam | 1, 1, 13
au G 2, 1, 24

abhi bhago 'ni sarvasmin | 2, 4, 11 fo
G 4, 5, 32

15, G 4 3, 29 cf AV 18, 4, 63

ami madanta pitaraṣ 1, 3, 7, 8
3, 12

1, 14, G 3, 8, 21, C 3, 8, 4

2, 7, 4, P 1, 15, 6, Ç 1, 22, 16
anumeraam nu devam 1, 2, 3

G 2, 2, 7, A' 1, 7, 13, P 1
A 1, C 1, 18, 3

arhapa putra uvasa (vase d text) |
2.8. 1, G 4, 10, 1

açma bhava paraçur bhava | 1, 5,
18 su G 2, 8, 21, A' 1, 15, 3,
18 su G 2, 8, 21, A' 1, 15, 3,

P. 1, 16, 18, ÇBr 14, 9, 4, 20
ahar no aty apiparat | 2, 5, 13 zu

G 4, 6, 10
abura idam te paridamamy amum li

1, 6, 21, G 2, 10, 29

akaşayın ve akaşah | 2, 4, 13 ve 6
4, 5, 34

akūtop devim manasā prapadye | 2,
6, 9 su G 4, 8, 10 11 14 18,

of TBr 2, 5, 3, 2
agantra sam aganmah | 1, 6, 14,

G 2 10, 20
attam devebhyo haviḥ || 2, 2, 7, G

3, 10, 24
aditya navam aroham | 2, 5, 14,
17, 25 (hier

③ 4, 6, 12 cf AV 17, 23 (hier richtig *ruks*)

G 4, 3, 27, VS 2, 33

2. aab prajam janayatu prajapati
1, 2, 12 zu G 2, 2, 10, A' 1, 8,
15, 12. RV 10,

9, C 1, 6, 8 16, 12, RY 10,
85, 43, AY 14, 3, 40
13 3, 8, 2 etc.

*a no mitravarupa | G 3, 8, 2, 1
apa andanta jivasa || 1, 6, 3, G 2,
G 1, 28 9. TS 1, 2, 1, 1

a yam agat ravita karepa || 1, 6, 1,
AY 6, 63, 14

ărogea ca dantese | 1, 3, 4 cu U

2, 3, 6

2, 2, 13 au G 4 1 14, AV 3,
10 6

10, 6
idam abam imarp vicvakarmācam ?
2 6, 10, 6 4, 8, 10

idam bhumer bbajamahe | 2, 4, 1
 G 4, 5, 3 -
 idvatsaraya parivatsaraya | 2, 1, 12
 zu G 3, 8, 10, AV 6, 55, 3, TS
 5 7, 2, 4 [Mbr = TS, daher viell
 iduvats⁹, beachte das metrum]
 indragoñ çarma yacchatam prajapa-
 ti | 1, 1, 12 zu G 2, 8 4
 indramavadat (?) tamo vah parastat |
 2 6 12, G 4, 8, 24
 imaro açmanam aroha | 1, 2, 1, G
 2, 2 4
 imani ta upastham madhuna sam
 agram | 1, 1, 3 zu G 2, 1, 10
 imam atomam arbatajāavedase | 2,
 4, 2, G 4, 5, 5, RV 1, 94 1,
 SV 1, 66, 2, 414, AV 20, 13, 3
 imam agniḥ trayatam garhapatyah |
 1, 1, 10 zu G 2 1, 24, P 1, 5, 11
 ima madhumatir mahyam | 1 8, 2,
 G 3, 6, 2
 ima me viçvatovriyah | 1, 8, 1, G
 3, 6, 1
 imam tvam indra mīdvah | 1, 2, 13
 zu G 2, 2, 16, RV 10, 85 43
 (auch zu A 1 8, 9)
 iyam ajñe dam annam 1, 5, 8 G
 2, 7, 10
 iyam tantu gavam matā 1, 8, 8, G
 3, 6, 7
 iyam duruktat paribadhamana 1
 6, 27, G 2, 10, 37, P 2, 2 8,
 Ç 2 2 1
 iyam nāry upabrūte | 1, 2 2, G
 2 2 6 P 1, 6, 2 Ç 1 14 1,
 AV 14 2, 63
 iha gavaḥ prajayadhvam 1 3, 13,
 G 2 4, 6 P 1 8, 10 AV 20
 127 12
 iha dhrtir iha svadhrtiḥ 1 3 14,
 G 2 4 10 Lāṭy 3 6 11 (s. Web
 zu II p 377) cf 4, 3, 11 4,
 VS 8 31

ud uttamam varuṇa paçam asmat |
 1, 7, 10, G 3, 4, 23, P 2, 6,
 15, Ç 5, 2 4, RV 1, 24, 15,
 AV 7, 83 3, 18, 4, 69, VS 12,
 12, TS 1, 5 11, 3 4, 2, 1, 3
 u a, Nir 2, 13, TBr 2, 7, 16,
 4, 2, 8, 1, 6, TA 2 4, 4
 udyantam tva ditya nudiyasam ||
 2, 5, 15, G 4, 6, 12
 udyan bhrajabhṛstibhir indro marud
 bhūh | 1 7, G 3, G 3, 4 20,
 P. 2, 6, 16 (uqñr)
 uspenavaya undakenaḥ hi (d text dhi) |
 1, 6 2, G 2, 9, 11, A 1, 17,
 6, P. 2, 1, 6, AV 6, 68, 1
 ūṇam vahanṭir amṛtam 2, 8, 13, G
 4, 3 26, VS 2 34
 ūrvor upasthe janghayoh | 1, 3 2
 zu G 2, 8, 6
 *rcam sama yajāmahe | G 3 2 48 etc
 rām satye pratisthitam | 2 4, 10 zu
 G 4, 6 31
 rtasya gopir tapasāḥ paravā | 1, 6,
 28, G 2, 10 37
 etam me vasuṣ tva nayatu 1, 2, 6,
 G 2 2, 11, cf P 1, 8 1
 etastaka tapasa tapyamana | 2, 3,
 19, G 4, 4, 33, P 3, 1, 5, AV
 3, 10, 12 TS 4, 3 11, 3
 etad vah pitaro vasuḥ || 2, 3, 12
 zu G 4 3 21
 eta pitarah somyavah | ? 2 3, 5,
 G 4, 3, 4
 etam u iyam madhuna samyutam ya
 vam | 2, 1, 16, G 3, 8, 24, P 3 1,
 6, TBr 2 4 6, 7, cf AV 6, 30, 1
 eṣaḥ va sã ya pūrva vy aucchat | 2
 2, 12 ante 4, 1 16 cf AV 3, 10, 4
 eṣaḥ va sã ya prathama vy aucchat |
 2 2 13 zu G 4 1 16, cf AV
 3 10 1 4

- oṣadbe trayasvai 'nam || 1, 6, 5, G
 2, 9, 14, A' 1, 17, 8, P. 2, 1,
 10, Ç 1, 28, 12, VS 4, 1, 5,
 12, Katy Çr 5, 2, 15
 osthapiḍhana nakulī | 1, 7, 15, G
 3, 4, 29 -
- aulūkalahsaṃpravadaṇṭigravanak |
 2, 2, 10 su G 4, 1, 14
- kanyāla pīṭṭbhyāḥ patilokam | 1,
 2, 5, G 2, 2, 8
- kama veda te nāma mado nama || 7
 1, 1, 2, G 2, 1, 10
- kimp paçyaṣi, prajāṃ paçuṃ (oder
 'um ?) saubhagyaṃ | 7 1, 5, 5,
 G 2, 7, 10
- kṛmim udrasya babubhyam | 2, 7,
 4 su G 4, 9, 19
- kṛṣṇa idam te paridadamyaṃ ||
 1, 6, 22, G 2 10 30
- keçasu yac ca papakam | 1, 3, 2 su
 G 2, 1, 6
- ko nama 'sy, asan nama 'ama || 1 6,
 17, G 2, 10, 23
- loṣa iva pūrṇo vasuna | 2, 4, 12 su
 G 4, 5, 33
- ko 'si kātamo si | 1, 5, 14, G
 2, 8, 13
- kantomatam asṃvānanam | 2, 4, 8 su
 G 4, 5 19
- kṣūpīpasabhyam svaha || 2, 6, 17,
 G 4, 9, 15
- kṣudhs svaha || 2, 6, 16 ; G 4, 9, 15
- gṇadhavo sy npavo pa (text npava
 ŋpa) mam ava || 1, 7, 13, G 3, 4, 27
- garbhāṃ dhebī sinivalī | 1, 4 7,
 G 2, 5, 9, RV 10, 184 2, 4V
 5, 25, 3, Çat Hr 14, 9, 4, 20
- gavaṃ çleṣṇa 'si 1 8 3, G 3, 6 3
- gr̥bhnam te saubhagatvāsyas hastam |
 1, 2, 10, G 1, 2, 16, A 1 7
- 3, P 1, 6, 3, Ç 1, 13, 2, RV
 10, 85, 36, AV 14, 1, 50
- gr̥bhāṃ uah pīaro datta || 2, 3, 10,
 G 4, 3, 22
- goposaṃam asī goposasya | 7 1, 8, 6
 su G 3, 6, 5
- gr̥vabhyo me akandhabhyam me | 2,
 3, 3 su G 4, 6, 5
- gr̥mo hemanta uta no vasantah |
 2, 3, 11 su G 3, 8, 10, P 3, 2,
 2, Ç 4, 18, 1, TS 5, 7, 2, 4, cf
 AV 6, 55, 2, A' 2, 4, 14
- cakṣur asī cakṣuṣṭvam asī | 1, 7, 9,
 G 3, 4 22
- caudra prayaçṣitā tvam 1, 4 3 su
 G 2, 5, 3, P 1, 11, 2
- caudra vratapate vratam carisyami
 1, 6, 12 su G 2, 10, 16
- janghabhyam me yato jataḥ | 2, 3,
 5 su G 4 6, 5
- jatavedo vapaya gaccha devan | 2,
 3, 17, G 4, 4, 23, cf TS 3, 1, 4 4
- *tac cakṣur devābitam | G 3, 8, 5 etc
 tat savitor vareṇyam | 1, 6 29 su G
 2, 10 38, A' 1, 21, 5, P 2,
 3, 3 5, Ç 2 5, 12 7, 19, 6, 4,
 8, RV 3, 62, 10, SV 2, 813, Vb
 3, 35 u a, TS 1, 5, 6, 4, 4, 1,
 II 1, T4 1, 11 2, 10 35
- tapaç ca tejaç ca 2 4, 5, G 4, 5 8 14
- tura gopaya ma nstha 2, 6, 19, G
 4, 9 17
- tryayusaṃ jamadagneḥ | 1 6, 8, G
 2 9, 21, P 1, 16 7, 2, 1, 15,
 VS 3, 62, cf AV 5, 28, 7
- dakṣapaṃ padam avanenīje 2, 8, 7,
 G 4 10 10
- *dadhikravṇo karisam | G 3 3, 7 etc
 deva savitah prasava yajuaṃ || 2, 1, 1,

- G. 1, 3, 4, TS. 1, 7, 7, 1 u. a. VS 9, 1 u. 5. Kāth 13, 14, 95
- *devas tva savito 'ipun° G. 1, 7, 25 etc.
- devasya te savituh prasave 1, 6, 18, G 2, 10, 26, A' 1, 20, 4 24, 15; P. 1, 3, 17; Q. 2, 2, 12; AV. 19, 51, 2, TS 5, 1, 4, 1, VS 1, 10 u. 5, cf Çākh Çr 4, 21, 7; 4, 7, 5, A' Çr. 1, 13, 1, Kāty Çr. 2, 2, 16
- devāya tvā savitre paridādāmy asat || 1, 6, 24, G 2, 10, 32
- dyaus te prsthām rakṣatu 1, 1, 11 ru G 2, 1, 24, cf TS 4, 1, 2, 3 u. 5, VS 11, 20
- *dhānavantam karamblunam || G 3, 3, 6 etc
- dhruvā dyaus dhruva prthiva || 1, 3, 7; G 2, 3, 12, RV. 10, 173, 4, AV. 6, 88, 1, TBr. 2, 4, 2, 8
- namah prthivyaś dehatrāya (śdaśtaya der text) 2, 1, 3, G 3, 7, 17
- namo vah pitaro jivaya 2, 3, 8 u 9 ru G. 4, 8, 18-21; VS 2, 32, cf AV 18, 4, 81 ff
- *nirastah parāvarah G 1, 6, 14
- netryau atho nayatam mam || 1, 7, 12, G 3, 4, 26
- paridhatta dhatta vasasā 'nam || 1, 1, 6 G 2, 1, 18, cf AV 2, 13, 2, 19, 24, 4
- paribadbham yajamahe || 2, 5, 6 au G 4, 6, 5
- *pari vajapatih kavih || G 3, 10, 22 etc
- paraito mṛtyur amṛtam ma agat || 1, 1, 14 ru G. 2, 1, 24 (apalta mṛtyur TBr 3, 7, 14, 4, TA 10, 45)
- *pavitre atho vaiṣṇavyau G. 1, 7, 22 etc
- paçūnām tvā hūkārēṣā 'bhujigbrāmy asau || 1, 5, 10; G 2, 8, 22, cf P. 1, 18, 4
- punar manah punar ātmā ma āgāt || 1, 6, 34 ru G 3, 3, 34; VS. 4, 15, TA. 2, 5, 17
- punar mām asitv indriyam || -1, 6, 33; G 3, 3, 34, A' 3, 6, 8; cf. AV. 7, 67, 1, TA. 1, 30
- ponar mā 'yantv devatāh || 2, 5, 10 ru G 4, 6, 10
- pumāsasu mitrāvaruṇau || 1, 4, 8; G 2, 6, 3; P. 1, 9, 5; Ç 1, 17, 9
- pumān agnih pumān indrah || 1, 4, 9; G 2, 6, 11
- pūrṣahomam yaçase juhomi 2, 6, 11 ru G. 4, 8, 23
- pūrvam anyam aparam anyam 2, 8, 8, G. 4, 10, 11
- pūçam nu devam || 1, 2, 4 ru G. 2, 2, 7, A' 1, 7, 13
- *prajāpataye G. 4, 7, 36
- prajāpataye tvā paridādāmy asan || 1, 6, 23, G 2, 10, 31; P 2, 2, 21
- prajāpate na tvad etany anyah || 2, 5, 8, G 4, 6, 9, A' 1, 4, 4; 14, 3; 2, 4, 14, Ç 1, 18, 4; RV 10, 121, 19, AV 7, 79, 4 80, 3, VS. 10, 20; 23, 65, TS 1, 8, 14, 2 u. 5, TBr 2, 8, 1, 2 u. 5; TA. 10, 54, Nir 10, 43
- prati katre pratiti; bhāmi rāstre || 2, 2, 2, G 3, 9, 11, P 1, 10, 2, VS 20, 10, TBr 2, 6, 5, 6 3, 7, 10, 3
- pratiti; bhantam tvā 'dityā 'nuprati ti; basam || 2, 5, 16, G. 4, 6, 12
- prati dyavapṛthivyoḥ pratiti; bhāmi jajñe || 2, 2, 3 ru G 3, 9, 11; cf. P 1, 10, 2 VS 20, 10

prathamā ha vy uvasa | 2, 2, 1, G
3, 9, 9, AV 3, 10, 1

pra me patiyanaḥ panthah kalpatām
(patiya nah nach text u comm) |
1, 1, 8, G 2, 1, 20

prāṇanam granthir asī 1, 6, 20, G
2, 10, 28, TA 10, 74 (37)

bahubhyam me yato yataḥ | 2, 5, 3
ru G 4, 6, 5

brahmacaryam agam nra ma naya
eva || 1, 6, 16, G 2, 10, 21

brahmacary asy aan || 1, 6, 25, G
2, 10, 33, A 1, 21, 2, P 2, 3, 2,
Ç 2, 4, 5

bhadran nah çreyah sam anarṣṭa
devaḥ | 2, 1, 13, G 3, 8, 16, P
3, 1, 4, Ç 3, 8, 3, TS 5, 7, 2, 4,
TBr 2, 4, 8, 7

bharadvajasya mantreṇa | 2, 7 2 ru
G 4, 9, 19

bharame'dhmam (vedhyam d t, idhr
d e) kṛpavama havirṣṭe | 2, 4, 3 ru
G 4, 5, 5, RV 1, 94, 4, SV, 2, 415

bhalaya evaḥ || 2, 5, 17 G 4, 6, 14

bhallaya evaḥ || 2, 5, 18, G 4, 6, 14

bhuvanam asī ahasram | 1, 8, 5,
G 3, 6, 5, cf Ç 3, 10, 2

bhūr bhuvah svar on sūryah 2, 4, 14
G 4, 6, 1

manā vrata te hṛdayam dadhām
(etu der text) | 1, 2, 15 ru G 2,
2, 16, A 1, 21, 7 P 1, 8, 8,
Ç 2, 4, 1

mata rudrapam dubita vasunam |
2, 8, 14 G 4, 10, 20, A 1 34,
32, P 1, 3, 27, RV 8 101, 15
TA 6, 12, 1

ma te gṛheṣu niçi gboṣa utthāt | 1,
1, 12 ru G 2, 1, 24

ma nas toke tanaye ma na ayan |

2, 1, 8, G 3, 8, 2, Ç 5, 10, 2,
RV. 1, 114, 8, VS 16, 16, TS
3, 4, 11, 2, 4, 5, 10, 3, TBr 2,
8, 6 9, TA 10, 53

ma bhāṣr na marisyaḥ | 2, 6, 18,
G 4, 9, 16

ma vidan paripanthinah | 1, 3, 12,
G 2, 4, 2, A 1, 8, G, Ç 1 15,
14, RV 10, 85, 32, AV 14, 2, 11

muṣca gaṇa varuṇa paçat | ? 2, 8, 13,
G 4, 10, 19

murdhno 'dhr me vaiçṛavanah | 2, 5,
1, G 4, 6, 5

medham te mitravaranau | 1, 5, 9,
G 2, 7, 21, cf A 1, 15, 2, P
2, 4, 8

*yah paçunam adhipatiḥ | G 1, 8, 24

yah pratyam dīç 2, 1, 2 ru G 3, 7, 15

yah pratyam dīç 2, 1, 1, G 3, 7, 13

*ya rto cid abhiçṛiṣaḥ | G 2, 4, 3 etc
yakṣam eva cakṣusaḥ priyo vo bhū
yasau || 1, 7, 14, G 8, 4, 28

yato devib pratipaçyamī 2, 8, 5, G
4, 10 9

yat kusidam apradattam maye 'ha |
2, 3, 18 G 4, 4, 26, cf TS 3,
3 8, 1, TA 2, 3

yat te sunime hṛdayam | 1, 5 10,
G 2, 8, 4, A 1, 13, 7, P 1,
11, 9, Kaṇ Up 2 8 10

yat paçavah pra dhyayata | 2 2, 5,
G 3 10, 19

yat paçur mānyam akṛta | 2, 2, 8,
G 3 10, 28 TS 3, 1, 4, 3

yat pṛthvya anamṛtam | 1 5, 11 ru
G 2, 8 4

yatha yanti prapadah | 7 2, 6 4
ru G 4, 8, 2

yatha samudram sravanāḥ | ? 2, 6, 5
ru G 4, 8 2

yad açaç candramasī kṛṣṇam | ? 1,
5, 13 G 2 8 7

yad apam ghoram 1, 7, 2, G 3, 4,
15, TA 10, 1 13

yad idam paçyam cakruṣa [2, 5,
12 ru G 4, C, 10

yad etad dhitayam tava [1, 7, 9 an
G 2, 3, 21

yaçase tejase 1, 7, 4, G 3, 4, 17
yaçaso bhakto si 2, 8, 12, G 4,
10, 15

yaçaso yaço 'si || 2, 8, 11, G 4,
10, 14

yaço 'si yaço mayi dhehi || 2, 8, 10,
G 4, 10 13

yaço ham bhavam 2, 9, G 4 6, 10
ya akṣantam avsyam ya stanvata [1, 1, 5 G 2, 1, 18, P 1, 4 13,
AV 14, 1, 4

ya evadhī somarajñir [bahvīh 2, 8,
3, G, 4 10 6, cf RV 10, 97, 18,
AV 6, 1, VS 12, 92, cf TS 4,
2, 6, 5 TBr 2, 8 4 8

ya evadhī somarajñir viçhitah 2,
8 4 ru G 4 10 7, cf RV 10 97,
19 VS 12 93, TS 4, 2, 6, 6,
TBr 2, 6 4, 8

ya tiraçci nipadyate [1, 5, 6 G 2,
7, 14 4, 6, 6

yaot kani ca ghorani [1, 3, 6 ru G
2, 3 6

yam devah pratipaçyanti [2, 2, 14
ru G 4, 1, 16, cf AV 1, 10, 2
yam sandham sam adhatta [2 1, 5,
G 3, 7 21

yas te rake sumatayah supeçasah [1, 5 4 G 2, 7 8 RV 2, 32, 5,
AV 7 48, 2 TS 3, 3, 11, 5
(A 1 14 3 Ç 1, 22, 13)

ve apav antar agnayah 1 7 1 G
1, 4 14 P 2 6 10

ye catvarah pathayo devayanah
2 1 10 ru G 3 8, 10 1 3 1, 2
TS 5 7 2 3 cf AV 6 5a, 1
3 15, -

yena pusa bṛhaspatch [1, 6, 7, G
2, 9, 16

yena stryam akṣnutam [1, 7, 5, G
3, 4, 18

yena dīteḥ aśmanam nayati [1, 5, 2,
G 2 7, 6

ye yanti prañcaḥ panthanaḥ [2, 6, 3
ru G 4 8, 2

ye rupaḥ pratimancamanaḥ [2 2,
3, 4 G 4, 3, 3, VS 2, 30

yo rocanaḥ tam iha 1, 7, 3, G 3, 4,
16, P 2, 6, 10

rakam aham suhavam suçutu huve [1, 5, 3, G 2, 7, 7, A' 1, 14,
3, Ç 1, 22, 13, RV 2, 32, 4,
AV 7, 48, 1, TS 3, 3 11, 5,
Nir. 11, 31

rupa (?) rapam me diçah 2 5, 11
ru G 4, 6, 10

lekhasandhina pakmasu [1, 3, 1,
G 2, 3, 6

lohitena evadhītina [1, 8, 7, G
3, 6, 6

valenabhyam me lohitadan [2, 5, 4
ru G 4, 6 5

vanaspate viçvaṅgo hi bhūyah [1,
7, 16; G 3, 4, 11 32, A' 2, 6,
5, Ç 3, 1, 13, RV. 6, 47, 20,
AV 6, 125, 1, VS 29, 52, TS
4, 6, 6, 5, Nir 2, 5, 9, 12

vaçamgamau devayanau 2, 6, 7; G
4 8, 7

vasuvana edhi (z. i wohl ehi) 3 mal [2, 6, 6, G 4, 8, 3

vaha vapam jatavedah pitrbhyah [2 3, 16, G 4 4, 22, A' 2, 4,
13, P 3 3, 3, Ç 3 13, 3, VS
35 10

vayo grayaçcīte tvam 1, 4 2 an
G 2, 3, 3 P 1, 11, 2

vayo vratapate vratam car yamā 1
6, 10 su G ° 10 16

*vastos pate dhruva sthupā | G 3
J 6 etc

vastos pate pratjanṭy asman | °
G 1 0 4 7 33 A 2 9 9 P
3 4 7 Ç 2 14 5 3 4 8
PV 54 1 TS 3 4 10 1

v paçe t puecham abharat | 1 5 7
G ° 7 14

virupak o a 2 4 6 su G 4 5 6
vispur yon m kalpayata | 1 4 6
G ° 5 9 Ç 1 2° 13 RV 10
184 1 AV 5 °5 5 Çat Br
14 9 4 °0

v por dañ tro ai | 1 6 4 G ° 9
13 cf Ç 1 9 3

*v por manasa puta aibal G 1 2
23 etc

vṛk aiva pakvañ t thati | ° 4 9 0
4 5 ° u su 30

vratanam vratapate vratam car yam
8 13 su G ° 10 16

çake natrasam dhameadbhayaadhiyat
° 4 4 au G 4 5 5 RV 1 94
3 SV 2, 416

çākhāç ca manah ° G 6 0 4 8 7
çatayudhaya çataviryaya ° 1 9
G 3 8 10 1 3 1 2 TS 5 2 3

ç le u yac ca papakam | 1 3 3 au
G 2 3 c

çr r asd mayi ramosva 1 ° 1° 0
3 4 25

çrīr va esay yat satvanah Y ° C 14
G 4 9 4

vakha aaptapad bhava 1 ° su G
° 11

sa tvā bna par tadatu 1 15 au
G ° 8 14

*sadassa patim adbhū sm G
°1 3 2 45 etc

sado vah pita o deşma || ° 3 11
G 4 3 23

sama janta vṛṇve deval | 1 ° 9 0
° 2 15 A 1 8 9 P 1 4 14
Ç 1 12 5 RV 10 50 47

*sam anyā yanty upayanty anyā |
G 3 9 7 etc

sam dham adbeh 1 6 26 0 ° 10
34 A 1 2 ° P 2 2 ° Ç
2 4 °

samgrahapa samgrahapa | 1 8 4
G 3 6 4

samraj çvaçure bhava | 1 ° 14 au
G ° 2 16 A 1 8 9 Ç 1 13
1 PV 10 85 46 AV 14 1 44

samvatsarasya prat mam | 2 2 15
su G 4 1 16 cf P 3 ° ° AV 3
10 3 Ts 5 7 2, 1

*sarasyaty anumanyasya G 1 3 3
savyam padam avanen | ° 8 6 0
4 10 10

sahasrabahur ganpatya | 2 4 7
G 4 3 18

suk mçukam | m text sulmak m | çal
mal m viçvarupam | 1 3 11 0
° 4 1 Ç 1 15 13 PV 10 85
°0 AV 14 1 61 Ar 1 8

somañgal e iyam vadhūh | 1 2 8
G 7 ° 14 A 1 8 7 P 1 8
9 RV 10 55 33 AV 14 ° 29

soçravah soçravasam ma kora 1 6
31 G ° 10 41 cf A 1 2° °1

surya prayage tte tvam 1 4 4 au G
2 5 3 l 1 11 °

surya vratapate vratam carisyam
1 6 11 au G 2 10 16

sūryasya vṛ am anavara vā au |
1 6 19 G ° 10, °7 cf AV
10 3

*sūryam vā ana p varupam | G 3 3
4 e c.

somo dadad gandhartaya 1 1 7
G ° 1 1 P 1 4 16 PV 10

- 85, 41 AV 14, 2, 4 (Ç 1 svaha somaya pitṛmate || 2, 3, r G
13 S) 4 2, 39 cf. AV 18, 4 72
- soma raja somastambo raja 2, 1, 4
G 3, 7, 21 hatah kṛmāṇaṁ kṣudrakāḥ | 2, 7, 3
syona prīhivī no bhava | 2, 2 4 G zu G 4, 9, 19
- 3, 9 18 A' 2 3, 7 P 3, 2, 13 hataḥ teastṛa kṛmāḥ | 2, 7, 1 G 4,
Ç 1 27 9 3, 1, 16, 4, 18 5 RV 9, 19
- 1, 22 15 AV 18, 2, 19 VS 35 haye rake snīvali | 2, 6, 2; G 4,
21, 36, 13 TA 10, 1 10 hr 8, 2
- 9 32
- svadhite mai napa hiṁsīḥ || 1 6, 8, Nachtrag
G 2 9 15 A 4 17, 9 VS 6 15 *aktap (aktum d mas) śibapa vyan
svaha 'gnaye kavyavahanāya || 2 3 2 ta vayah G 1, 8, 27
- G 4 2 39, cf. AV 18 4, 71

Uebersetzung des Gobhilygrhyasūtra

I buch

Im folgenden wollen wir anweisungen für die häuslichen 1 cultu handlungen geben¹

Allgemeine bestimmungen

Eine solche hat man zu vollziehen opfermässig behängt und nachdem man das wasser geschluckt² Den vormittag eines günstigen tages in der ersten monathälfte während des nördlichen sonnenlaufs beobachte man als die zeit³ sonst je nach besonderer vorschrist⁴ Sie alle sind mit einer münze bühr verbunden⁵ Am schluss brahmanenspeisung je nach vermögen.⁶

Die anlegung des heufeuers

Ist ein schüler nach beendigung seines studiums im begriff das letzte brennholz zuzulegen⁷ oder sich ein weib zu nehmen⁸ so hole er das verdeckte wasser herbei fege ringsum den platz der nach nordosten geneigt oder eben ist beschluniete ihn ritze von der mitte aus eine linie nach osten und eine nach norden so daß ihre endpunkte im westen sich berühren ziehe innerhalb derselben noch drei östlich laufende linien und besprenge sie sodann mit wasser⁹ diese bodenherichtungsweise gilt überall¹⁰ Mit „erde luft himmel“ trägt man vor sich her das feuer dahin¹¹ Oder auch es liegt im todcsfalle des

1 A 1 1 1 F 1 1 1 C 1 1 1 — 2 A 1 1 1 4 1
3 2 2 a F 1 2 13 a 1 4 5 3 10 16 C 1 1 13 2 1 4 1 5 1
— 2 A 1 3 1 9 1—2 F 1 1 7 1 5 C 1 1 2—8 2—1

familienhauptes das werk dem ältesten bruder ob ¹² Gleichfalls mag man beim zusammentreffen eines knotentages mit dem gestirn bestimmter tage ¹³ oder überhaupt an einem neu- oder vollmondstage die feueranlegung vollziehen ¹⁴ Man lege aber das feuer an, nachdem man es aus dem hause oder von der bratpfanne eines vaiçya geholt ¹⁵, oder auch aus der wohnung eines vielopfernden, sei derselbe nun ein priesterlicher, ein königlicher, oder ein bürgerlicher ¹⁶ Oder auch anderes, durch reibung gewonnenes, lege man an ¹⁷, von dem es zwar heisst, es erfülle, obschon rein, keine speciellen wunsche ¹⁸, doch wie man will, also thue man ¹⁹ — Dieses feuer, welchem er das letzte holzscheit zulegt oder in welchem er opfert, wenn er zu heirathen im begriffe steht, unterhalte er ²⁰, das eben ist sein hausfeuer ²¹

Beginn des ersten hanoپfers und tageszeitbestimmung des täglichen abend- und morgenopfers

Und eben hienüt gilt nun auch seine fruhspende als für dargebracht ²², erst mit der abendspende aber beginnt das opfer, das von da ab im hausfeuer vollzogen wird ²³

Abends und morgens, noch bevor das feuer zum vorschein gebracht, schaffe er das zum opferdienste nöthige verdeckte wasser herbei ²⁴, oder auch bloss am abend ²⁵, auch mag er es einem krüge oder dem grossen wassertopfe entnehmen ²⁶ Hat er noch vor dem untergang der sonne das feuer hervorgebracht, so opfere er, wenn jene geschwunden, die abendspende ²⁷ hat er es fruhmorgens noch vor dem aufgang der sonne zum vorschein gebracht, so opfere er, wenn dieselbe auf- oder noch nicht aufgegangen, die fruhspende ²⁸

Die heil opferschnur und die wasserschürfung

2 Zn seiner heil opferschnur nimmt er garn oder zeug oder auch bloss einen kuçastrick ¹ Bringt er sie, nachdem er den rechten arm erhoben und das haupt durchgesteckt, auf die linke schulter und hängt sie unter der rechten achselhöhle herab

1 ²²⁻²⁶ A 1 9 4 P 1 9 2 Q 1 1, 9-12 3, 2 — 2 cf
o zu 1 ²⁻⁵

solcherweise ist er rechtsbehängt², bringt er sie, nachdem er den linken arm erhoben und das haupt durchgesteckt, auf die rechte schulter und hängt sie unter der linken achselhöhle herab solcherweise ist er linksbehängt³ Linksbehängt ist er übrigens nur beim manenopfer⁴

Nachdem er nordwärts langsam vom feuer sich weggeben hände sowie füsse abgewaschen und sich gesetzt, schlürfe er dreimal das wasser und wische sich zweimal den mund⁵ Nach besprengung der füsse besprengt er das haupt⁶. Die sinnesorgane berühre er mit wasser⁷ also augen, nase, ohren⁸, jedwedes glied das da beunruhigt werden könnte, berühre er mit wasser⁹ Da sagt man nun folgendes¹⁰ „nicht berühre er sie gehend¹¹, nicht stehend¹², nicht lachend¹³, nicht hin- und hersehend¹⁴, nicht unvorgebeugt¹⁵ nicht mit den fingern¹⁶, noch mit der den manen geweihten handstelle¹⁷, nicht plätschernd¹⁸, nicht ohne darauf zu blicken¹⁹, nicht mit auswärts gebogenen armen²⁰, nicht, ideo er statt des einen untergewandes auch noch das oberkleid angelegt²¹, nicht mit warmem²², noch mit schaumigem wasser²³ auch sei er niemals beschuht²⁴, hauptumwickelt²⁵, halsumwunden²⁶, noch auch strecke er seine heine aus“²⁷ Nachdem er sie vom ende aus rückwärts noch einmal mit wasser berührt, ist er rein²⁸ Er schlürfe aber das wasser ein so dass es bis ans herz dringe²⁹, denn anders gilt er ja für unrein³⁰ — Nun fälle für abermaliges waschen³¹ hat er geschlafen gegessen geniest gebadet getrunken und sich umgekleidet hat er die landstrasse und die leichensstätte betreten so schlürfe er obwohl er sich bereits vorher den mund ausgespült von neuem das wasser³²

Ritus des täglichen abend und morgenopfers
[das feueropfer 3 1—15 der speiseseign 3 16—18 die huldigungsgebet
4 1—12 nebst darauf bezüglichen einzelbestimmungen 4 13—31]

Nachdem er das feuer geschurt und rings zusammen- 3
gelegt giesse er das rechte knie gebeugt eine doppelhand-

voll wasser hin südlich vom feuer mit den worten „o aditi, stimme gnädig zu“¹, westlich mit „o anumati, stimme gnädig zu“², nördlich mit „o sarasvati, stimme gnädig zu“³. Mit „treib an, gott savitar“ besprengt er das feuer, demselben rechts zugekehrt ringsum beliebig ein- oder dreimal⁴, dabei zugleich auf den für s opfer bestimmten stoff güsse, jedoch unter vertauschung ihrer endpunkte, hinrichtend⁵. Sodann opfere er im feuer von der opfermässigen havisspeise, die eine zubereitete oder eine unzubereitete sein kann⁶. Ist es eine unzubereitete, so wache er sie zuvor ab und opfere sie, nachdem er das wasser hat abfließen lassen⁷, ferner falls er saure, süsse milch oder kornmehlbrühe opfert, so thue er es mit dem metallbecher oder mit der umeischale, oder auch einfach mit dem cruvalöffel⁸. Mit „ngni heil“⁹ opfere er die erste spende, still die andere, und zwar jene mitten im feuer, die¹⁰ auf der nordöstlichen seite also am abend⁹, morgens dagegen mit „sūrya heil“¹⁰ die erste und wiederum still die andere, und zwar jene ebenfalls mitten im feuer, sowie diese in der nordöstlichen himmels gegend¹⁰. Hat er von neuem brennholz zugelegt und ringsum hingesprenkt, so gieße er die doppelrinde voll wasser ganz in derselben weise hin, jedoch mit der spruchveränderung „du hast gnädig zugestimmt“¹¹. Hat er das feuer, die rechte schulter ihm zukehrend, umschritten, den rest des wassers hingegossen den holzbecher neu gefüllt und hingestellt, so gehe er andern nach¹². — In solcher weise opfere er fürderhin im haufener oder lasse er opfern bis an sein lebensende¹³. Hierauf bezüglich citirt man auch¹⁴ „es mag im haufener auch die gattin das abend- und morgenopfer darbringen, denn die gattin ist das haus und ein häusliches ist ja dieses feuer“¹⁵.

Ist das abend- und morgensen angerichtet, spreche das weib auf sein geheiße „es steht bereit“¹⁶, worauf er, nachdem er sich zuvor gereinigt in angebrochenem tone¹⁷ laut

zurückflüstert „om“ und dann leise „dem (N N) ver-
ehrung! das erzähle nicht weiter“^{14 15}

Unmittelbar darnach bringe er die huldigungsgaben dar 4
schweigend¹, doch die worte die zum glücklichen gelingen
der speise dienen, spreche er, mit seinen gasten kann er sich
nach befehen unterhalten² Nun, wenn er von der opfer-
mässigen havisspeise herausgehoben und mit opfermässigen
havisflussigkeitsstoffen übergossen, opfere er im feuer still und
zwar mit der hand³ die erste spende gebührt prajapati, die zweite
sviṣṭakṛt⁴ — Sodann bringe ei, draussen oder drinnen, hul-
digungsgaben dar, nachdem er den boden zuvor wohl gesäu-
bert⁵ Hat er einmal wasser hingegossen, deponire er die
gabe vierfach getheilt und übergiesse sie vom ende aus auf
einmal⁶, oder aber er mache, im falle er sie eine nach der ande-
ren hinlegt jedesmal einen guss nach beiden seiten⁷ Die gabe,
welche er zuerst niederlegt, ist für die erde dann die zweite
für den wind, die dritte für die allgötter, die vierte für den
zeugungsherrn⁸ Weitere huldigungsgaben bringe er dar beim
wasserbehälter, am mittleren hauspfosten und an der haus-
thür die erste gabe kommt den wassergottheiten zu, die
zweite den kräutern und bäumen, die dritte dem luftraum⁹
Eine fernere huldigungsgabe bringe er entweder an sein lager
oder an den abtritt je nachdem die gabe der liebe gilt oder
dem zorne¹⁰, dann an den lehrsthaufen die ist für das volk
der unholde¹¹ — Den hievon nachgebliebenen gabenrest bringe
er nun nachdem er ihn zuvor mit wasser begossen, mit der
handstelle zwischen daumen und zeigefinger nach süden hin,
er gehört den manen¹² — Sitzend opfere er im feuer¹³,
sitzend auch gebe er den manen die übrigen gaben spende er
je der situation entsprechend¹⁴ — Er selbst aber bringe
stets wofern er eben zu hause weilt, diese huldigungsgaben
dar¹⁵, oder auch ein anderer brahmane¹⁶, wenn mann und
weib¹⁷, so ist das die begebung der beiden cheleute¹⁸ nach
dem ausspruch „das weib am aben! morgens der mann“¹⁹

— Von jeglicher speise aber bringe er diese gaben dar, auch wenn sie speciell den manen geweiht ist oder körperliches wohlsein oder guter bezweckt²⁰, und nur bei einem weiheopfer stehe er davon ab²¹ — Werden zu ein und derselben zeit reis und gerste getrennt hergerichtet, so betrachte er die handlung als vollzogen wenn er bloss von dem einen von beiden dargebracht²² Wenn zu einer zeit wiederholt speise gekocht wird, so vollziehe er die angegebene grundform der huldigungsgaben nur einmal²³ Trifft es sich, dass innerhalb einer familie an mehreren stellen speise gekocht wird, so vollziehe er diese grundform der gaben bloss aus der kuche des familienoberhauptes²⁴ Wessen von ihnen speise aber zuerst fertig sein sollte der esse erst dann nachdem er das vorgeschriebene in s fener gethan und zuvor einem brahmanen gegeben²⁵ wessen hingegen zuletzt der esse ohne weiteres²⁶ Da zieht man nun auch folgendes an²⁷ „am schlusse eben solcher gabendarbringung spreche er einen wunsch aus wahrlich, er wird ihm werden“^{28 29} — Nur er selbst jedoch bringe die asasyahnldigungsgabe dar von der gersten- bis zur reis- und von der reis- bis zur gerstenzeit, es heisst über diese gabe „die bis-zur-feldfrucht danernde“³⁰ fürwahr er wird lange leben³⁰ — Wird eine speise verschenkt aus folgenden dingen putzabfällen reisschleim und wasser, so bringe er eine huldigungsgabe dar sie ist für rudra, für rudra ist sie³¹

Das neu und vollmondsopfer

[ze bestimmung 5 1—12 erster tag 5 13—0 12 zweiter tag 6 13—9 12 nebst eingestreuten allg bemerkungen]

- 5 Nun an den neu und vollmondtagen¹ An dem vollmondtago, der in die übergangszeit fällt, faste er², einige meinen, am darauf folgenden³ ferner an dem neumondstage, an welchem tage der mond unsichtbar ist⁴ Der schlusstag einer monathälfte ist in fasten zu verbringen der anfangstag

einer solchen hingegen mit opfer zu begeben⁸. Mit dem opfer am neumondstage beopfert er zugleich die erste, mit dem am vollmondstage die andere monathälfte⁹. — Vollmondtag ist es, wenn sonne und mond den wertesten abstand von einander haben, neumond wenn sie einander am nächsten stehen⁷. Eben den tag aber, an welchem der mond sich gar nicht zeigt, mache er zum neumondstage⁸ auch dann falls er sichtbar ist wenn er nur als solcher gelten kann, der gleichzeitig (mit der sonne) seinen tageslauf vollendet hat⁹. Für den vollmondtag gibt es drei zeitbestimmungen die abenddämmerung, wenn der mond mit sonnenuntergang aufgeht, wenn er bereits hoch steht¹⁰. Ferner existirt für die detaillirte kenntniss, an welchem tage der mond voll ist¹¹, ein besonderes capitel, das studire er oder er lasse sich von solchen, die darin bewandert sind¹² auskunft über die knotenzeit geben¹³.

Auf welchen tag nun der fasttag fällt, an dem tage beschmiert er nach darbringung der frühspende bereits vormittags die für das feuer bestimmte bodenfläche ringsum vollständig mit kuhmist¹⁴. Dann legt er die schenke zurecht aus khadira- oder palāṣaholz¹⁵ in ermangelung von khadira- oder palāṣaholz diene dazu je seinem zweck entsprechend brennholz von allen waldbäumen mit ausnahme des vibhidaka, tilvala, badbaka, nīva nīmba rājavṛkṣa, ṣalmali, aralu, dadhittha kovidāra und ṣlesmātaka¹⁶. Bei ihrer verzweigung abgeschnittene kuṣagräser bilden die streu für die götter¹⁷, bei der wurzel abgeschnittene für die manen¹⁸ in ermangelung dieser ist jedes gras zulässig mit ausnahme von ṣakatṛna ṣara ṣṛya, balbaja mutava nala und ṣuntha¹⁹. (Ferner legt er zurecht) das opferschmalz die zur topfspeise gehörigen reis- oder gerstenskörner den muskochtopf den meksana- den sruvalöffel und das verdeckte wasser²⁰ sowie diejenigen gegenstände, die wir gegebenen falles noch namhaft machen werden²⁰. Nicht begeben er sich an diesem tage fort²¹ und selbst aus der ferne komme er nach hause²². Uebrigens von einem andern etwas kaufen mag er jedoch nicht verkaufen²³. Er mache nicht viel redens²⁴ sondern bestrebe sich sachgemäss

zu sprechen²⁵ — Dann am nachmittage, nachdem sie zuvor sich gebadet sollen mann und frau eine fastenspeise essen, welche ihnen begerlich erscheint, doch sei sie mit butter gemischt und leicht verdaulich²⁶ Hat doch schon Manasintavya gesagt „übel fürwahr ist die spende desjenigen menschen geopfert, der die fastenspeise nicht isst“¹ untermögend ja wird er und hungerleidend und bei den menschen unbeliebt, auch immer schlechter fürwahr wird seine nachkommenschaft² Wer dagegen die fastenspeise isst, wird sieherlich mächtig, leidet keinen hunger und ist beliebt bei den menschen, wahrlich, auch seine nachkommenschaft wird immer besser und besser^{1 3} Darum sollen die beiden die fastenspeise essen zu welcher sie lust haben⁴ — Auf dem boden sollen die beiden während der folgenden nacht liegen⁵, und zwar sollen sie solbige nacht halb wachend, halb schlafend zubringen unter einstreunung von legenden oder sonst einer frommen erzählung⁶ Vor allem aber sollen sie sich hüten vor handlungen, die gegen das keuschheitsgolubde verstossen⁷ — „Ist er auf reisen, so faste er nicht“ sagt man⁸, „die gattin erfüllt dann diese pflicht“⁹ Wie er will, also handele er¹⁰ — Ganz ebenso gilt auch für den der die heil feuer unterhält, der fasttag¹¹ und was sonst die heil überlieferung anordnet¹²

Am darauf folgenden vormittag nun nach vorausgegangnem frühopfer schreitet er vorn um das feuer herum und breitet südlich von diesem feuer die darbhaagräser so hin, dass ihre spitzen nach osten gerichtet liegen¹³, dann nimmt der brahman, indem er vor denselben westlich blickend steht, mit dem daumen und ringfinger der linken hand von seinem sitze einen grashalm und wirft ihn nach der achten, der südwestlichen himmelsgegend hin mit den worten „verkannt ist der reichthum abtreibende“¹⁴ Hat jener das wasser berührt, dann lässt sich der brahman auf seinen sitz nieder, indem er spricht „ich setze mich auf den sitz des reichthums“¹⁵ und bleibt da, mit dem antlitz zum feuer gewendet, schweigend und die hände gebetsermäßig erhoben sitzen bis zum abschluss der handlung¹⁶ Was zum glücklichen gelingen des opfers dient rede er¹⁷,

gilt bei allen handlungen die mit einem ahutopfer verbunden sind ¹⁵ Einige legen auch die einfassungstucke herum, die aus çami- oder parnholz bestehen ¹⁶ — Der wassergefüllte srualöffel im norden vertritt das weihwassergefäß ¹⁷, „ist ein solches vorhanden, so mag jener auch wegfallen“, sagen einige ¹⁸ — Hat er die topfspeise auf die opferstreu lunge² stellt und brennholz dem feuer zugelegt, weicht er zu opferschmalz ¹⁹ zerlassene butter, sesamöl, sänre milch, süsse milch oder kornmehlbrühe ²⁰ Eben dort von dieser opferstreu nehme er die beiden luterungshalme, eine spanne lang ²¹, hat er sie zwischen das opferkraut gesteckt so schneidet er sie, jedoch nicht mit dem fingernagel, vi mit den worten „ihr beiden luterungshalme gehört dem viann“ ²² Hierauf streiche er sie mit dem weihwasser ab und spreche „durch viann's geist seid ihr beide rein geworden“ ²³. Hat er (das opferschmalz) eingeläutert, lütert er es aus mit den beiden reinigungsfalmen, deren spitzen dabei nördlich gerichtet sind ²⁴ indem er dieselben mit den beiden daumen und beiden ringfingern ergreift, läutert er nach vorn dreimal, einmal mit dem opferspruch „gott saritar reinige dich mit fehlerlosem reinigungsmittel, mit der guten sonne strahlen“, zweimal still ²⁵, dann besprengt er die beiden mit dem wasser und schleudere sie in's feuer ²⁶ Hat er nun dieses opferschmalz auf's feuer gesetzt, stelle er es dann nach norden ²⁷ — also erfordert es die 8 weiheordnung für das opferschmalz ²⁸ — Vorne steht das opferschmalz hinten die topfspeise ⁴ Nach der feuerbesprengung schreitet er unmittelbar, nachdem er das opferschmalz auf die topfspeise gegossen, ins opfern mit dem rühröffel in der weise dass er jedesmal von neuem absticht ² Will er hingegen so opfern dass er dabei jedesmal einen unter- und einen aufguss macht, so opfere er zuerst die beiden schmalztheile ³ das vier- beim bhrgugeschlecht aber fünfmal geschöpfte opferschmalz nehmend mache er geraderaus güsse in's feuer einen im norden mit d n worten „dem agni heil“ und einen im suden mit „dem soma heil“ ⁴ Nunmehr sticht er indem er jedesmal zuvor einen unterguss macht vom opfer-

mus ab⁵ von der mitte und der östlichen seite, wenn er einer ist der viermal von der mitte der östlichen und westlichen seite, wenn er einer ist, der fünfmal absticht⁸, auf jedes abgestochene stück macht er den aufguss¹, auch salbt er jedesmal die abstichstellen, damit das opfer seine ungeschwächte kraft behalte⁸. Mit den worten „dem agni heil“ opfere er mitten im feuer⁸ einmal oder dreimal ganz in derselben ordnung¹⁰. Nun sticht er, nach zuvor erfolgtem unterguss für svistakrt von der nordöstlichen seite ab höchstens nur einmal, zweimal aber giesse er auf¹¹, ist er jedoch einer, der fünfmal absticht, so giesse er zweimal unter, steche ab, und zweimal giesse er auf¹². Die abstichstelle salbe er nicht mehr zur heilung¹³. Mit „agni svistakrt heil“ opfere er in der nordöstlichen gegend des feuers¹¹. Mit den grossen worten lasse er schmalzspenden nachfolgen¹³. Vor das svistakrtopfer fällt die hauptspende¹⁸. — Bei wiederholungen der grundform sind die feuerzusammenfügung, das brennholz, die opferstreu, feuerbesprengung, das opferschmalz und die beiden schmalztheile nur einmahg¹². Hat er von jedem einzelnen abgestochen und die abstiche zusammengefasst, opfert er das svistakrtspende auch nur einmal¹⁸. — Unmittelbar nach vollzogenem opfer werfe er den gebrauchten mekṣapalöffel ins feuer¹⁹, oder aber er wasche ihn ab, hebe damit speise heraus und esse²⁰. „Den sravalöffel werfe er nicht ins feuer“, sprechen einige²¹. — Die topfspeise dessen, der das heil grautafuer nicht unterhält, sei an beiden tagen dem neu- wie dem vollmondstage, nur agni geweiht²², dessen der es unterhält, am vollmondstage beliebig agni oder agniṣoma²², am neumondstage india oder indragṇi oder mahendra²¹, oder auch es sei die topfspeise auch dessen der die heil feuer unterhält, an beiden, sowohl dem neu- als dem vollmondstage, bloss agni geweiht²³. — Hat er brennholz zugelegt und ringsum nachgesprengt, bereitet er die opferstätte²⁸. Von ebenderselben opferstreu dort nehme er eine handvoll kuṣagraś und tauche die es in s opferschmalz oder in s muś dreimal also die spitzen, die mittleren theile die wurzeln und spreche „das gesalbte

leckend mögen es die vögel gern genießen“²¹, darauf begiesse er es mit dem wasser und schleuderte es in's feuer mit dem spruche „der des viehes oberherr, rudra sei ein an der leine wandelnder stier, nicht mögest du unser vieh verletzen, dies sei dir geopfert, heil!“²² Das ist die sogenannte opferstätteceremonie²³ — Nunmehr stelle er den noch vorhandenen opfermusrest nach norden hebe ihn heraus und überreiche ihn dem brahman²⁴ — denn den suche er zu befriedigen²⁵ verkundet man doch vom opfer „entsprechend der befriedigung eines brahmanen werde ich befriedigt!“²⁶ — und was sonst an anderer speise für ihn bereit ist²⁷ darnach sei es darauf bedacht die brahmanen durch eine mahlzeit für sich zu gewinnen²⁸ — Ein vollmass ist der opferlohn, das gebe er dem brahman²⁹ Als ein solches vollmass aber erklärt man es, wenn man den metallbecher oder die holzschale mit speise gefüllt hat die zubereitet oder unzubereitet sein oder auch bloss in fruchten bestehen kann³⁰ — Der brahman ist der einzige priester³¹ bei den kochopfern ist der hausherr selbst hotar³² Ein vollmass ist das geringste als lohn bei kochopfern³³ unbegrenzt ist das maximum³⁴, hat doch Sudās Pjavanas sohn nachdem er eine indrāgni geweihte topfspeise geopfert sogar hundert tausende gegeben!³⁵

Besondere fälle und allgemeine bestimmungen [a 9 13—3 b 24—3]

Falls er nun aber für die im hausfeuer zu vollziehenden opfer am abend und morgen oder an den neu- und vollmonds tagen einen opferstoff oder einen hotar nicht erlangen kann wie soll er dann verfahren? Also³⁶ bis zur abendspende wird die frühspende nicht versäumt und bis zur frühspende die abendspende bis zum neumondstag geht das vollmondsoffer nicht vorüber und bis zum vollmondstag das neumondsoffer³⁷, während dieser zweienzeit man suche er des opfergegenstandes oder eines hotar habhaft zu werden³⁸ Oder auch er koche fruchte

oder blätter von opferfähigen kräutern und blumen und bringe sie zum opfer dar¹⁶ „Schlimmeten falls opfere er auch bloss wasser“, spricht mit recht Pākayyā, Idā's sohn, ist doch geopfert¹⁷ Ist aber noch nicht geopfert, so gilt bekanntlich eine sühnbusse¹⁸, „denn der brahmane“, heisst es, „erfülle stets seine pflicht“¹⁹ In bezug darauf führt man auch folgendes an²⁰ „bevor er nicht zum opfern kommt, so lange verbringe er in fasten“²¹, gelangt er aber dann dazu, so opfere er eine ersatzspende²², auch auf solche weise bleibt sein gelübde ununterbrochen“²³

Bei havisopfern, die von hier ab vorkommen, gilt folgende regel²⁴ am ende eines spruches ist „svāhā“ hinzuzufügen²⁵ Bei schmalzspenden opfere er unmittelbar nach der weihe des opferschmalzes in upaghātiform, ohne die beiden schmalztheile und ohne das svīṣṭakṛtopfer²⁶ Bei schmalzspenden ist, falls keine besondere anweisung gegeben, das opfer sowohl vorher wie nachher mit den grossen worten zu vollziehen²⁷, beim haarschneiden, bei der schüleraufnahme und beim bartscheeren geschieht es so, wie bei der hochzeit²⁸ Nach vollbrachter opferhandlung erfolgt der vāmadevyagesang zu innerer seelenruh, ja zu innerer seelenruh²⁹ — Hier schliesst der erste abschnitt

II buch

Die hochzeit

(brautwahl 1—9 brautbad 10—11, hauptact der ceremonie 1, 12—2, 16 nachact 3, 1—14, fastengelübde und erstes zusammenspeisen 3, 15—22, heimreise und ankunft daselbst 4 handlung am vierten tage 5, 1—6, beischlaf 6, 7—10)

Unter einem gunstigen gestirn nehme er sich ein weib¹, 1 das betreffs glücklicher merkmale von einem kundigen empfohlen ist² Treten solche nicht zu tage so nehme er erdlösse³ vom opferaltar, von der furche, vom teiche kuhstall, kreuz-

weg, spielplatz, von der leichenverbrennungsstätte und von einem unfruchtbaren stück land ⁴, "einen neunten, der aus jedem von diesen zu entnehmenden bestandtheilen zusammenzusetzen ist ⁵, die alle gleich und mit besonderen kennzeichen versehen seien ⁶, in die hand, halte sie dem mädchen hin und nachdem er gesprochen "die ordnung ist das erste und niemand überschreitet sie auf die ordnung ist diese erde gegründet alles dieses sei die N N hier" wobei er ihren namen nennt, sage er zu ihr "nimm einen von diesen ¹⁴." Nimmt sie einen von den vier ersten, so führe er sie heim ⁸ einige lassen aber auch den zusammengesetzten gelten ⁹ — Der in gersten- oder bohnenbrot gebadeten braut gieße ein lieber freund mit feinstem surawasser auf das haupt so, dass es über ihren ganzen körper fließt dreimal mit folgenden drei auf svahā endenden sprüchen "o kāmā ich kenne deinen namen, liebesrusch heisstest du", indem er bei den worten "führe jenen N N herbei" des bräutigams namen einfügt, und benetze ihren schooss mit den beiden letzteren sprüchen ¹⁰ das ist das werk eines nahen blutsverwandten ¹¹ — Bei der handergreifung steht bereits das feuer auf dem geschmierten boden vor dem hause ¹² Nun füllt einer der brautführer einen krug mit ständigem wasser, schreitet mit diesem wassergefüllten krug mantelumhüllt und schweigend vorn um das feuer herum und bleibt im suden, das antlitz nach norden gewendet stehen ¹³, ein anderer mit einer geißel ¹⁴ Ferner stellt man westlich vom feuer die gerösteten mit samblättern gemischten, in das wurfelgefäß geschütteten vier doppelhände voll reiskörner hin ¹⁵ nebst dem kleineren mahlstein ¹⁶ Ist nun sie, deren hand er zu ergreifen im begriffe steht, an haupt und gliedern gebadet ¹⁷, so lege ihr der bräutigam ein neues kleid um zunächst mit folgendem verse "welehe spannen" und dann mit dem, "bekleidet sie mit dem gewand" ¹⁸ Sie die also umhüllt und mit dem heil opferbehang angethan, von da hinführend, flüstere er "soma gab dem gandharva" ¹⁹ Während sie die westlich vom feuer zusammengerollte matthe oder etwas anderes derartiges mit dem fusse vorschnebt, lasse er sie sprechen "einen soll sich man

weg, der mich zum gatten führt“²⁰, flüstert sie nicht, so thue er es an ihrer statt also „ihr weg“ etc.²¹ Er lasse sie das ende der matthe ans ende der opferstreu bringen²², dann setzt sie sich auf das vordere ende der matthe rechts vom bräutigam²³, und während sie mit der rechten hand seine rechte schulter berührt, opfert er sechs schmalzspenden mit folgenden (sechs) spruchen die also beginnen „agni komme als erster“²⁴, sowie mit den (drei) grossen worten je eine mit jedem²⁵ nebst einer vierten mit allen (drei) zusammen²⁶. Unmittelbar nach diesem opfer erheben sich beide und treten vor einander hin²⁷, dann schreitet der bräutigam hinter ihrem rücken herum, bleibt südlich von ihr, mit dem gesicht nach norden gewendet, stehen, und während er die hohl zusammengelegten hände der braut in den seinigen hält²⁸, lasse die im osten von ihnen stehende mutter mit dem gerösteten reiskorn in der hand, oder auch der bruder, die braut mit der rechten fussspitze auf den stein²⁹ treten³⁰, wobei der bräutigam flüstert „diesen stein besteige du“³¹. Nun schüttet der bruder eine auf einmal zusammengeraffte doppelhandvoll der gerösteten körner in die hohl aneinander gelegten hände der braut³², diese opfert sie nach der weise des unter- und aufgusses im feuer, ohne dabei die hohl zusammengelegten hände zu trennen mit dem spruche „dieses weib hier bittet“³³, bei den beiden folgenden spenden mit „den göttlichen aryman nun“ und mit „den pūṣin“³⁴. Nach der ersten spende schreitet der bräutigam wie er gekommen, um sie herum und führt sie dann um das feuer demselben rechts zugekehrt, herum, indem er, oder auch ein spruchkundiger brahmäne, spricht „das mädchen weg von ihren vātern“³⁵. Ist sie herumgeführt, stellt er sich hin ganz wie vorhin, tritt sie ebenso auf den stein, flüstert er ebenso, schüttet der bruder bei so opfert sie ebenso³⁶, also geschieht es dreimal³⁷. Ist der rest vermittelst des worfgefässes ins feuer geworfen, läst man sie nach nordosten hin die schritte machen, wobei er spricht „einen zum saße“³⁸. Mit dem rechten fusse schreite sie vor und ziehe den linken nach³⁹ „dass du mir nicht mit dem linken am rechten vorbeischreitest“⁴⁰ sage er

ihr¹³ Darnach richtet er an die zuschauer den spruch „glückbringend ist dieses weib“¹⁴ Nun giesst der brautführer mit dem wasserkruge, nachdem er hinter dem feuer herum nachgefolgt, dem bräutigam, ebenso darnach der brant, auf's haupt mit folgendem verse „vereinigen sollen“¹⁵ Ist sie begossen, hebt er mit seiner linken hand ihre bohl aneinandergelegten hände empor, ergießt mit seiner rechten ihre rechte, deren innere fläche nach oben gekehrt ist samt dem daumen und murmelt die folgenden sechs handergreifungsweise „ich fasse deine“¹⁶

3 — Sobald dieselben beendet sind, führt man sie hinweg¹⁷ zu einem in nordöstlicher himmelsgegend gelegenen angemessenen brahmanenhaus¹ Dort findet sich das feuer bereits aufgestellt² Westlich vom feuer liegt eine röthliche stierhaut mit dem hals nach osten und den haaren nach oben hingebreitet³, auf dieselbe setzt man die braut, die sich schweigend verhält⁴ und also sitzen bleibt, bis die sterne sich zeigen⁵. Ist das gestirn gemeldet, opfert er sechs schmalzspenden mit den sprüchen, die also beginnen „was in den linienverwicklungen“⁶, was aber nach jeder spende (als rest im löffel) zusammengeflossen, träufele er jedesmal auf das haupt der braut⁷ Nachdem er so geopfert, heide sich gegen einander erhoben und hinausgetreten, zeigt er ihr zuerst den (festen) polarstern⁸, worauf sie spricht fest bist du fest möge ich im hause meines gatten N N sein, ich N N“, dabei des gatten namen und ihren eigenen nennend⁹, dann die arundhati¹⁰, worauf sie ganz wie vorhin spricht „gebunden bin ich“ etc¹¹ Ihr zustimmend respondirt er nun mit folgendem verse „fest ist der himmel“¹² Nachdem ihr also mit dem spruch zugestimmt worden, begrüßt sie ihn bei seinem geschlechtnamen als ihren herrn und meister¹³, damit ist ihre rede wieder freigegeben¹⁴. — Während der darauf folgenden drei tage sollen die beiden nichts gekochten essen, sollen sich kuscheln halten und zusammen auf der erde schlafen¹⁵ „Da erfolgt das ehrengeschenk“, sagt man¹⁶, „sobald die gäste versammelt sind, meinen einige“¹⁷ — Als eisd gegessen er eine spruchgeweihte havisspise¹⁸, oder aber er bereite sich, nachdem es morgen geworden eine topfspise, die

dann gemeinsam zu essen ist¹⁹ deren gottheiten sind agni prajpati die viçvedeva und anumat²⁰ Hat er die topfspeise herausgehoben entnehme er derselben eine portion berühre dieselbe mit der hand und spreche mit dem speiseband dem kleinod²¹ Nachdem er davon gegessen und den rest seinem weibe gegeben hat diese handlung ihr ende²² — Eine kuh ist der opferlohn²³

Besteigt sie den wagen so flüstere er folgenden vers 4
 „den mit kimçkahlutten schön geschmuckten aus çalmali holzo“¹ Auf der fahrt bespreche er die kreuzwege sowie flusse gefährliche stellen riesenbäume und eine leichenstätte mit dem verse „nicht sollen finlen die wegelagerer“² Bricht eine achse, geht etwas angebundenes los stürzt der wagen um und bei anderen unfällen stelle er das feuer auf das sie gerade mit sich führen und opfere mit den grossen worten, dann hole er sich anderes entsprechendes material herbei und salbe es mit dem rest des opferschmalzes also recitirend „der selbst ohne bander anzulegen“³ darnach singe er das vāma devya und steige wieder auf⁴ — Ist man daheim angekommen singe er das vāmadevya⁵ Ihr zum hause gelangt helfen brahmanenfrauen deren männer leben die kinder haben und von edler sitte sind vom wagen herab und lassen sie auf ein stierfell sich niedersetzen mit dem spruch „hier ihr kuhe mehret euch“⁶ Darnach sollen sie ihr einen knaben in den schooss setzen⁷ und demselben in die zusammengelegten hände ein schilamm gewachsene loteschlāthen geben⁸ oder auch fruchte⁹ Nachdem der knabe zur seite gestellt, opfert er die festen schmalzspenden und zwar acht mit dem spruch „hier ist festigkeit“¹⁰ Sind diese vollendet und das feuer geschurt, lässt er sie die ehrwürdigen personen des hauses ihrem alter nach jede bei ihrem geschlechtsnamen feierlichst begrüssen womit diese handlung schliesst¹

Nun die handlung am darauf folgenden vierten tage¹ Nachdem er das feuer geschurt, opfert er die subnbusschmalzenden mit dem spruch „o agni du sühnender“ und so viermal² nur treten bei den folgenden (drei) an agni's stelle vāyu candra

und surj¹, eine fönfte unter zusammensetzung (aller vier namen) und (dem entsprechenden) umsetzung (der betreffenden spruchworte) in die pluralform², was aber nach jeder spende (im löffel) zusammenläuft, giesse er jedesmal in ein wassergefäss³. Damit selbst man sie samt ihren haaren und nageln, reibt sie ab und badet sie⁶.

„Nach drei tagen findet der berschlaß statt⁴, sagen einige⁵, wenn sie in der zur empfangniß geeigneten periode steht, wo ihr blutfluss ruht, dann ist die zeit für die bewohnung⁶. Mit seiner rechten hand berühre er ihren mutter-choo-s einmal mit dem verse „visnu mache deinen schooss zurecht“ und dann mit dem „pflanz ein simvili, die leibesfrucht“⁷, sobald beide verse recitirt sind, gesellen sie sich zu einander¹⁰.

Die sohneserzielung

(nach der einen weise 0, 1-4 oder nach einer anderen 1-12)

- 6 Etwa zu anfang des dritten schwangerschaftsmonats ist die zeit für die erzielung eines sohnes¹. Frühmorgens an haupt und gliedern gebadet auf darbhagräsern, deren spitzen nach norden gerichtet liegen setzt sie sich nach osten blickend, im westen vom feuer auf darbhagräser, deren spitzen ebenfalls nördlich gerichtet sind². Hinter sie trete der mann, führe streifend mit seiner rechten hand über ihre rechte schulter hinah und berühre die entblösste stelle ihres nabels mit folgendem verse „männer sind mitra und varuna“³ dann gehe er anderem nach⁴.

Nun eine andere handlung⁵. In der nordöstlichen himmelsgegend pflanze er einen nyagrodhazweig der zu beiden seiten früchte trägt, nicht welk und von raupen nicht bekröchen ist auf, nachdem er ihn für einundzwanzig gersten- oder bohnenkörner also gekauft⁶. „wenn du soma gehörst, so kaufe ich dich für könig soma bist du des varuna, so kaufe ich dich für varuna, bist du für die vasu, so kaufe ich dich für die vasu; wenn du für die rudra bist, kaufe ich dich für die rudra, bist du für die äditya so kaufe ich dich für die äditya; wenn

du den marut gehäst, kaufe ich dich für die marut, wenn du für die allgötter bist, so kaufe ich dich für alle götter“¹ Mit den worten „o ihr kräuter, seid wohlgesinnt und pflanzt in diese da männerkraft, diese wird das werk vollenden“² richte er ihn auf, dann umwickelte er ihn mit gras bringe ihn nach hause und setze ihn der freien luft aus“³ Ihn, nach abwaschung des mahlsteines zerreibe, ohne dabei hin- und herzuziehen, entweder ein keuscher schüler und eine gelubde übende frau, oder ein brahmanengenosse und ein mädchen“⁴ Frühmorgens vom kopf bis zur zeh auf mit den spitzen nach norden gerichteten darbhagras gebadet, setzt sie sich das haupt nach osten gewendet, nieder auf die westlich vom feuer befindlichen darbhagräser, deren spitzen nordwärts gelegt sind“⁵, dann trete der gatte hinter sie, nehme mit dem daumen und ringfinger seiner rechten hand (vom mehlstaub) und streue in ihr rechtes nasenloch mit folgendem verse „ein mann ist agni, ein mann ist indra“⁶ Damit ist dies zu ende“⁷

Die haarscheitelung

Es folgt die scheitelceremone bei der ersten schwangerschaft⁷ im vierten monat im sechsten oder auch im achten⁸ Frühmorgens auf darbhagräsern deren spitzen nordwärts gerichtet liegen, um haupt und ghedern gebadet setzt sie sich, nach osten schauend westlich vom feuer auf darbhagras mit nach norden gerichteten spitzen“⁹ Hinter sie stellt sich der gatte und bindet ihr ein büschel unreifer udumbarafruchte in gerader zahl um mit dem sprache „dies hier ist der baum eines kraftigen“¹⁰ Nun scheitelt er das haar aufwärts mit darbhagrashalmen das erste mal mit dem wort „erde“¹¹, das zweite mal mit „luft“¹² das dritte mal mit „himmel“¹³ sodann mit dem virataraholzstäbchen folgenden vers recitierend „mit welchem er der aditi“¹⁴, ferner mit der vollen spindel bei folgendem verse „die rāḥa ich“¹⁵ endlich mit dem an

drei stellen weissen stachel eines stachelschweines, also recitierend: welche gunsterweisungen du hast, o rîkva⁸. Ein gericht aus reis- und sesamkörnern, mit butter oben darauf, ist die tofspeise, auf diese veranlasse er sie hinzuschauen⁹, dann fragt er „was siehest du?“ und sie antworte „nachkommenschaft“¹⁰. Dieses gericht esse sie selbst¹¹, und brahminenfrauen sollen sich zu ihr hinsetzen mit glückverheissenden reden, wie „eine erzeugerin von helden, eine mutter von lehenden, die gattin eines lebenden“¹².

Das gebär geburts und einsichterzeugungsoffer
[a 13—16 b 17—19 22—23 c 20—21]

Nun das opfer für die frau, wenn sie zu gebären im begriffe steht¹³. Ist ihr muttermund aufgebrochen so macht er eine streu nms feuer und opfert zwei schmalzsenden, die eine mit dem vorse, welche quer, die andere mit „der weise hat den schwanz gebricht“¹⁴. Am schluss der worte „der mann wird dieser geboren werden namens N N“ gibt er ihm den namen¹⁵ der stets geheim bleibt¹⁶. — Meldet man ihm den knaben als geboren, dann sage er „seid bedacht auf das abschneiden der nabelschnur und auf das anlegen des kindes an die mutterbrust“¹⁷. Nun lasse er reis und gerste ganz in derselben weise zerreiben wie oben den knospenschöwling¹⁸, nehme mit dem daumen und ringfinger der rechten hand (vom zerriebenen) und streiche es auf des knäbleins zunge mit dem spruche „dies ist gebieterische macht“¹⁹. — Gleichermassen lasse er letzteres die einsichterzeugende flüssige butter gemessen²⁰, oder er nimmt sie mit gold und träufelt opfernd dem knäblein ins gesicht zunächst mit folgendem vorse „einsicht mögen dir mitra und varuṇa“ und dann mit dem „den wunderbaren sitzungsherrn“²¹. — Er spreche nun „schneidet die nabelschnur ab“ und weiter „legt es an die mutterbrust“²². Von da ab darf er zehn tage lang in keine berührung mit ihr kommen²³.

Die darstellung des kindes

Am dritten tage der dritten lichten monatshälfte, die auf 8 die geburt folgt, tritt der vater, nachdem der knabe frühmorgens an haupt und gliedern gebadet, nach sonnenuntergang und wenn die abendröthe gewichen, mit erhobenen händen betend vor den mond¹. Darauf reicht die mutter dem vater, von dem sie südlich steht, den knaben, den sie in ein reines kleid gehüllt, so hin, dass sein gesicht nach oben und sein haupt nach norden gerichtet ist², schreitet hinter ihm herum und bleibt nördlich stehen³. Nun flüstert er „was dir, o schöngeschaltete“ bis zu den worten „damit diester sohn seiner mutter nicht verloren gehe“⁴. Nachdem er ihn so dass dessen gesicht nach oben gekehrt ist, der mutter übergeben, hat dies sein ende⁵. — Ferner tritt der vater an den darauf folgenden lichten monatshälften eben zu der vorhin bei der ersten angegebenen zeit, nachdem er eine doppelhandvoll waser genommen, hin vor den mond zu demselben aufschauend⁶. Hat er einmal mit dem opferspruch „was dort am monde“ und zweimal stille lungeprengt, so ist diese handlung zu ende⁷.

Die namengebung

Ist von der geburt ab der zehnte tag oder der hundertste oder auch das erste jahr angebrochen, so findet die namengebung statt⁸. Alsdann setzt sich der, der sie vollziehen wird, westlich vom feuer ostwärts blickend, auf das darbhastras, dessen spitzen nördlich gerichtet liegen⁹. Darauf reicht die mutter dem vollzieher, von dem sie südlich steht, den knaben den sie in ein frisches gewand gehüllt, so hin, dass dessen gesicht nach oben und das haupt nach norden gerichtet ist¹⁰, schreitet hinter seinem rücken herum und setzt sich nördlich von ihm auf eben das darbhastras, dessen spitzen nordwärts gerichtet sind¹¹. Nun opfert er folgendermassen dem prajapati dem geburtsdatum, dem geburtsgestirn und deren gottheit¹². Wäh-

rend er die gesichtsleben organe des knaben berührt, flüstert er folgenden spruch „wer bist du? welcher von ihnen bist du?“¹² Bei den worten „tritt ein in den monat der dem tagesherrschaft gehört o A A“, sowie am ende die es spruches setze er den namen ein, der am anfang einen tönenden laut in der mitte einen halbvocal hat und mit visarga oder einem langen vocal schliesst, der ein krt-¹⁴ also kein taddhita-nama ist¹⁵, bei mädchen einen namen der auf da ausgeht und ungleichartig ist¹⁶ Der mütter über verkünde er zuerst den namen und damit schliesst diese handlung¹⁷ Eine kuh ist der opferlohn¹⁸

Geburtsdatumsoffer

An jedem monats oder am jahresgeburtstag des knaben oder an den knotentagen während des jahres ehre er mit opfern agni und indra den himmel und die erde, sowie die allgötter¹⁹ dem geburtstage und dem geburtsstern opfere er nachdem er zuvor das opfer an die gottheiten derselben dargebracht²⁰

Begrüßungsform der kinder in gewissen fällen

Nach einer reise — auch bei einem kinde wenn es zum ersten mal erkennt „das ist mein vater“, oder bei einem knaben der in die schule gebracht ist — nehme er in seine beiden hände das haupt des ältesten sobnes und flüstere „aus glied für glied entstehst du“²¹ dann küsst er ihn auf's haupt mit den worten „mit der kuh schmatztone küsse ich dich“, womit dies zu ende ist²² Ganz ebenso thut er bei den jüngeren²³ ihrem alter nach oder wie sie ihm gerade in den wurf kommen²⁴ Bei einem mädchen geschieht stille das küssen auf's haupt ja das küssen auf's haupt²⁵

Die ceremonie des haarschneidens

Im darauf folgenden dritten jahre findet die handlung des haarschneidens statt¹ Vor dem hause auf geschmiertem

boden ist das feuer aufgestellt² Dort finden sich folgende dinge angeordnet³ im süden einundzwanzig darbha-grashalme, ein metallbecher mit warmem wasser, ein kupfernes messer oder auch ein spiegel, ein barbier mit dem scheermesser in der händ⁴, im norden, der stierdung und das reissesaengericht als topfspeise, die nach keiner besonderen vorschriß gekocht ist⁵, im osten stelle man die gefässe hin, die man getrennt gefüllt, nämlich theils mit reis und gerste, theils mit sesam und bohnen⁶ Das reissesaengericht nebst all den soeben genannten samenkörnern gebühren dem barbier⁷ Nunmehr setzt sich die mutter, nachdem sie dem knaben ein reines kleid angezogen, mit nach osten gewendetem antlitz westlich vom feuer auf das darbha-gras, dessen spitzen nordwärts gerichtet liegen⁸, dann stellt sich hinter sie, nach osten blickend, der, welcher die handlung vollziehen soll⁹ Darauf flüstert er „Er da savitar ist mit dem messer angekommen“, indem er den barbier anschaut, dabei aber in seinem sinne an savitar denkt¹⁰ Bei den worten „mit warmem wasser komm herbei, o vayu“ blickt er den mit warmem wasser gefüllten metallbecher an, denkt aber an vayu¹¹ Mit der rechten hand schöpft er wasser und benetzt damit die rechte haarlocke sprechend „die wasser sollen befeuchten zum leben“¹² Mit „des visnu“ fangzahn bist du blickt er auf das kupferne messer, resp den spiegel¹³ Mit dem spruch „o kraut, schütze ihn“ steckt er sieben von den grabalmen in die rechte haarlocke so, dass deren spitzen gegen das haupt gerichtet sind¹⁴ Diese packt er mit der linken hand ergreift mit der rechten das kupferne messer, resp den spiegel, und steckt es dazu mit den worten „o messer, nicht woldest du ihn verletzen“¹⁵ dann schiebt er es dreimal gradaus durch ohne abzuschneiden, einmal mit dem opferspruch „mit welchem pūsan des brhaspati“, zweimal stille¹⁶ Nunmehr schneidet der barbier mit dem eisernen scheermesser die locke ab und legt sie auf den stierdünger¹⁷ Ganz in derselben weise verfährt man beim hinterkopfhaar¹⁸ ebenso bei der linken haarlocke¹⁹, nur wiederhole er bloss vom benetzen an²⁰ Indem er nun des knaben haupt mit beiden handen umfaßt,

flustere er „das dreifache leben jñmadagni s“²¹ Ganz in derselben weise geschieht es bei einem mädchen²², jedoch ohne spruch²³, mit spruch aber das opfer²⁴ Nachdem man nordwärts vom feuer weggeschritten, lässt man den knaben vollends ganz scheeren so wie es gerade brauch ist in geschlecht und familie²⁵ Hat man das haar auf den stierdünger gelegt und an einen einsamen ort gebracht vergräbt man es²⁶, einige legen es fieselich auf ein grabbuschel²⁷ Damit ist dies zu ende²⁸ Eine kuh ist der opferlohn²⁹

Die einföhrung des knaben in die schule

Zum lehrer bringe man den knaben im achten¹, den katriya im elften², den vaiçya im zwölften jahre nach der empfangniss³ Bis zum sechszehnten jahre ist für den brahmanen die zeit hiezu noch nicht verstichen, bis zum zweiundzwanzigsten für den katriya, bis zum vierundzwanzigsten für den vaiçya⁴, von da ah sind sie der sivitri verlustig⁵ man soll diese nicht als schüler aufnehmen, nicht im veda unterrichten, ihnen nicht das opfer gestatten und keine eheliche verbindung mit ihnen eingehen⁶. — An dem tigo nun, an welchem der junge zur lehre gehen soll, speist man ihn schon in aller fröhe, lässt ihm sorgfältig das haar schneiden, badet ihn legt ihm schmuck an und bekleidet ihn mit einem neuen gewande⁷ — Ihre kleider seien leinen, hñfen, braun- und schafwollen⁸, ihre felle von der schwarzen antilope, vom reh und von der ziege⁹ ihre gürtel aus schulf, kaçagras und tãmbalahnf¹⁰, ihre stäbe aus purni, bilva- und açvatthaholz¹¹ Aus flachs oder hanf sei das kleid des brahmanen, aus hñm-woll: das des katriya, aus schafwolle das des vaiçya¹², in dieser reihenfolge vertheilen sich auch die übrigen aufgezählten gegenstände¹³, oder auch es ist im ermangelungsfalle jeder jedem erlaubt¹⁴ — Vor dem hause auf geschmiertem boden findet sich das feuer aufgestellt¹⁵ Der lehrer nachdem er mit den

sprechen „o agni, du herr der gelübde“ geopfert, stellt sich, nach osten blickend, westlich vom feuer auf das darbhagras, dessen spitzen nordwärts gerichtet liegen ¹⁸, zwischen feuer und lehrer der jünge mit gebetsförmig erhobenen händen und mit dem gesicht zum lehrer gewendet auf darbhagraser, deren spitzen nördlich gerichtet sind ¹⁷. Südlich von letzterem tritt ein spruchkundiger brahmane hin und füllt ihm die hohl aneinandergelegten hände mit wasser ¹⁸; darnach auch die des lehrers ¹⁹. Auf den jungen blickend, flüstert er „mit dem, der da kommen sollte, sind wir zusammengetroffen“ ²⁰, worauf er jenen sagen lässt „zum heiligen studium bin ich gekommen“ ²¹. Nun fragt der lehrer ihn nach seinem namen „wie heisstest du?“ ²². Nachdem er ihm darauf den namen bestimmt, bei dem er angesprochen werden soll ²³, der bezug auf eine gotttheit oder ein gestirn hat ²⁴ — einige gehen auch einen geschlechtnamen ²⁵ —, und jeder seine handvoll wasser hingegossen, ergreift der lehrer mit seiner rechten hand dessen rechte hand samt dem daumen und spricht „auf des gottes savitar geheiss ergreife ich mit den armen der beiden agnis und den händen pūjan's deine hand, o N N“ ²⁶. Nun heisst er ihn rechts sich herumdrehen mit den worten „wende dich hin zum laufe der sonne, o N N“ ²⁷. Mit seiner rechten hand streife er dessen rechte schulter und berühre dann seinen entblößten nabel mit dem spruch „der athemzüge knoten bist du“ ²⁸, er lasse die hand aufwärts gleiten zur magengegend und spreche „feuer des magens“ ²⁹ und weiter aufwärts zur herzgend, wo er spreche „des herzens pulsschlag“ ³⁰. Mit der rechten hand fasse er dessen rechte schulter an, indem er spricht „dem pryipati übergebe ich dich du N N“ ³¹, mit der linken die linke, sprechend „dem gott savitar übergebe ich dich, du N N“ ³². Nunmehr gibt er ihm die allgemeine weisung „du bist (pflichthaltender) schüler o N N“ ³³. „schüre das feuer, schlürfe das was er, thue deine arbeit und schlafe nicht bei tage“ ³⁴. Nordwärts vom feuer langsam weggeschritten, setzt sich der lehrer mit dem gesicht nach osten auf das darbhagras, dessen spitzen nach norden gerichtet liegen ³⁵ mit

dem gesicht nach westen der junge das rechte knie gebeugt und den lehrer anblickend, auf eben das darbhangras mit seinen nördlich gerichteten spitzen³⁶ Während er nun dreimal den muñjagürtel rechts hin um ihn herumschlingt, lässt er ihn sprechen zunächst „dieser gürtel, der vor verkehrter rede schützt“ und dann „der heil ordnung hüter“³⁷ Nun setzt sich der junge zu ihm hin und spricht „lies, herr! der herr sage mir die savitri vor!“³⁸, worauf dieser sie demselben vorspricht nämlich viertelvers-, halbvers- und versweise³⁹, dazu die grossen worte eins nach dem andern mit om am ende⁴⁰ Indem er ihm schliesslich den hölzernen stab reicht, lässt er ihn sprechen „o ruhmreicher, ruhmreich mache mich“⁴¹ — Nun bittet er um almosen⁴², zuerst bei seiner mutter, dann bei zwei anderen guten freundinnen oder so viele ihrer gerade anwesend sind⁴³, und meldet das erhaltete dem lehrer⁴⁴ — Den rest des tages verbringt er stehend und in schweigen⁴⁵ Ist die sonne untergegangen, schürt er das feuer und spricht „dem agni hab ich holz gebracht“⁴⁶ — Drei tage lang ist er nichts gesilzenes⁴⁷ Am ende derselben die savitar geweihte musspeise⁴⁸ Damit ist diese handlung zu ende⁴⁹

¹ Eine kuh ist der opferlohn⁵⁰ — Hier schliesst der zweite abschnitt

III buch

Die ceremonie des bartscheerens

- 1 Es erfolgt im sechszehnten lebensjahre das bartscheeren¹ Mit der ceremonie des haarschneidens ist auch die des bartscheerens erklärt² nur ist bei der barteeremonie der schüler selbst der leitende vollzieher³, zugleich lässt er sich sämtliche körperhaare scheeren⁴, der unterrichtslohn von einem

brahmanen ist ein rinder-¹, von einem kṛtrīya ein rosse-², von einem vaiṣya ein schafepaar³, oder auch eine kuh von jedem von ihnen⁴, ein ziegenbock dem barbier⁵

Vorschriften bei Übernahme besonderer vedsgelübde

[godanika, vrat ka adityavrata aupanishada und jya thasamika gelübde 1 10—33, des mahanāmaḥ 2 1 53 u jyestha amange lübde 2 54—62]

Mit der einföhrung in die schule ist zugleich die einföhrung in das gelübde erklärt¹⁰ doch ist hier weder ein neues kleid vorgeschrieben¹¹, noch ein schmuck¹² Nicht nehme er ihn auf, wenn er nicht ein jahr lang das gelübde einhalten will¹³ Und wenn er zuletzt den holzstab überreicht gibt er folgende anweisungen¹⁴ „sei unterthan deinem lehrer es sei denn dass es sich um begehung einer sünde handelt¹⁵ meide den zorn und die unwahrheit¹⁶, den beischlaf¹⁷ das erhöhte lager¹⁸ das schauspielern wohlgeröche und salben¹⁹ das bad²⁰ das kämmen zähneputzen und fussewaschen²¹ das scheeren²² honig und fleisch²³ einen rinderbespannten wagen²⁴ das schuhtragen innerhalb des dorfes²⁵ und lass deinen sinnen nicht von selbst ihren lauf²⁶ Das gurteltragen das ausgehen auf almosen das stockbeisichföhren die feuerschürung die waschungen und die morgengrusse das sind die ständigen pflichten dabei²⁷ — Das godanika-, vratika- adityavrata aupanishada- und jyaisthasāmukagelübde dauern je ein jahr²⁸ bei diesen finden die abend- und morgenwaschungen statt²⁹ Das adityavrata ubrigens halten einige nicht³⁰ die es aber halten tragen nur ein kleid³¹ suchen ferner vor der sonne ausser in hutten und unter baumen keinen schutz³² und steigen nicht bis über die knie ins wasser es sei denn dass sie von ihrem lehrmeister dazu angewiesen worden³³

Die den mahanāmaḥ geweihten jahre sind zwölf¹ neun 2 sechs drei² also ist die wahl gestellt³ einige weihen sich

ihnen auch bloss ein jahr¹ Uebrigens ist die observanz strenger², falls durch die altvordern die mahānāmi bereits bekannt geworden sind³, in bezug darauf es auch im rauruki brāhmaṇa heisst⁴ „pflegen doch die mütter schon zu den knab-
lein, wenn sie dieselben noch säugen, zu sprechen⁵ he, ihr söhn-
lein, das śakvartgelubde führt sein glücklich zum ziel!“⁶ —
Bei diesem sind die waschungen an den drei tageszeiten vor-
zunehmen⁷ ohne sich gewaschen zu haben, morgens keine
mahlzeit⁸, und abends nach der waschung speisenthaltung
bis zur brennholzanzündung⁹ Dunkel sei seine kleidung¹⁰,
dunkel seine speise¹¹ Er geborche seinem lehrer in allen stücken¹²
Auf dem wege weiche er niemand aus¹³ Er uhe busse¹⁴, stehe
bei tage¹⁵, sitze bei nacht¹⁶ Selbst wenn es regnet, kniehe er
unter kein schutzdach¹⁷, während es regnet, spreche er „die was-
ser sind die śakvari“¹⁸, blitzt es, so spreche er „so gestaltet,
traun, sind die śakvari“¹⁹, donnert es, so spreche er „des
erdhados gewaltiges gedröhne“²⁰ Er gehe an keinem fließen-
den wasser vorüber, ohne sich zu benetzen²¹ Ein schiff be-
steige er nicht²², bei leben-gefahr jedoch besteige er es, nach-
dem er zuvor sich mit wasser besprengt²³, ebenso thue er,
nachdem er wieder abgestiegen²⁴ Die mahānāmi sind ja über-
haupt was-erzeugen-reich das ist bekannt²⁵, so regnet denn auch
pūrjāya dem der also wandelt, stets nach wunsch²⁶ Uebrigens
ist die beschränkung auf die dunkle kleidung, das stehen bei tage
und sitzen bei nacht, das nichtausweichen auf dem wege und
die dunkle speise nicht nothwendig²⁷ — Ist ein drittel des
gelübdes durchlaufen, so lasse der lehrer ihn den stotras
nachsingen²⁸, ebenso (bei den beiden anderen dritteln) die
beiden andern stotras²⁹, oder auch alle zusammen am
ende des ganzen³⁰ Er singe ihm aber vor, wenn derselbe
gefaßt hat und ihm die augen verbunden sind³¹ — nachdem
nämlich der metallbecher mit wasser gefüllt, sämtliche opfer-
kräuter dazugebraut und (des schülers) hände eingetaucht, ver-
binde ihm der lehrer rechtsam mit einem neuen stück zeng
die augen³² — oder auch er singe ihm am ende der augen-
verhüllung vor³³ Mit verbundenen augen und schweigend

esse der schüler nichts drei tage lang oder einen tag und eine nacht³⁷ oder auch er stehe im walde bis zum sonnenuntergang³⁸ Ist es morgen geworden so schüre er (der lehrer) das feuer im walde und opfere mit den grossen worten dar nach veranlasse er den schüler folgen le gegenstände also anzu sehen³⁹ das feuer das opferschmalz die sonne den brahman den stier die speise das wasser und die saure milch⁴⁰ wobei dieser spricht „himmel hab ich geschaut licht hab ich erblickt“⁴¹ also dreimal alle nacheinander⁴² Nach vollzug des çantusegens begrüsst der schüler seinen lehrmeister⁴³ damit ist seine rede wieder frei⁴⁴ — Ein stier, ein metallbecher ein kleid eine gewählte gähe das sind die lohngegenstände⁴⁵ in bezug auf die beiden ersten steht die wahl frei⁴⁶ „er bekleide seinen lehrmeister“ ganz sagen einige⁴⁷ Indra ist die topf speise geweiht davon opfere er entweder einmal mit dem versee „re und sūman opfern wir“ und dann mit dem „den wanderbaren sitzungsherrn“ oder mit beiden zusammen⁴⁸ Ebenso geschieht es bei den schlussopfern eines vedagelubdes⁴⁹ bei welchen überall folgende spruchänderung eintritt „ich habe beobachtet“ „das hab ich vermocht“ „das ist mir gelungen“ „ich habe erreicht“⁵⁰ Der unterrichtslohn für einzelne veda abschnitte ist bei dem auf agni befähigten ein bock bei dem auf indra bezuglichen ein schaf eine kuh bei dem auf den sich lautierenden soma bezuglichen⁵¹ — Vom walde zurückgekehrt speise er den lehrer samt dessen zuhörerschaft⁵² und den versammelten schülern die dem gleichen gelubde sich unterzogen⁵³

Die norm für das nachzungen beim jye thasaman i t durch das mṛhanamnika gelubde bereits mitteilt⁵⁴ doch gelten hier folgende ständige observanzen⁵⁵ er nähert sich keiner çātra frau⁵⁶, esse kein vogelfleisch⁵⁷ er meide ein getreide einen ort und ein gewand⁵⁸ reibne die waschungen mit ge chöpftem wasser vor⁵⁹ von der observanzanweisung an esse er nicht mehr aus einem irdenen gefäss⁶⁰ noch trinke er daraus⁶¹ — „vom unterricht an“ meinen einige⁶²

Ueber den schulunterricht

[anfang des schulsemesters 3 1—13 schluss desselben 14—17 schulfreitage
nebst zufällig veranlassten unterrichtspausen 16—19]

- 3 Am vollmondstage des monats prasthapada, unter dem sternbilde hasta findet die schüleröffnung statt¹ Nach dem opfer mit den grossen worten beginnt die lection der schüler mit der savitri wie bei ihrer schuleinführung² nebst der savitri in simanform³ und dem (iman) „den könig soma varuna“⁴ Nach erlernung des heil textes in seinen anfangen erfolgt der schluss⁵ Die gerösteten körner geniesst man mit dem verse „den mit getreidekörnern und brei versehenen“⁶ von der sauren milch isst man mit dem „des dadbikravan hab ruhmend ich gedacht“⁷ Haben sich alle den mund au gespult, so vorge der lehrer dafür dass von der gesamten zuhö rerschaft die verse nachgesprochen und nachgesungen werden⁸ Den savitartag feiern sie⁹ ferner bei eintreten dem winter solstitium eine nacht mit den beiden anrenzenden tagen¹⁰, mit drei tagen zu beiden seiten einige¹¹, ausserdem findet in beiden fällen die wasserlibation für die lehrer statt¹² Einige beginnen mit dem çravanavollmond und warten dann die zeit ab bis zum savitartag¹³ — Am vollmondstage des monats tausa schliesst man¹⁴ Ist man ost- oder nordwärts aus dem dorfe gegangen und zu einem wasser gelangt das bis über den penis hinaufreicht so bade man sich und sättige dann durch libationen die heil. texte die dichter der vorzeit nebst den lehrern¹⁵ — Die einstellung des vedastudiums in folge dustern unwetters bei der schüleröffnung der zweiten halfte dauert bis zum wiederbeginn des vedastudiums¹⁶ bis zu der selben zeit am folgenden tage bei platzregen unter blitz und donner¹⁷ bei mond und sonnenfinsternissen bei einem erdbeben bei einer feurigen lufterscheinung¹⁸ sowie bei einem orkan¹⁹ Gar nicht lerne man an den achten und den neumonds tagen²⁰ sowie an den drei vollmondtagen²¹ der monate

3 — 1 A 3 5 1—19 P 2 10 Q 4 5 — 11 A 3 5
20—23 P 2 12 Q 4 6 — 22 P 2 11 Q 4 —

kārttika, phalguna und āśāḍha²², einen tag und eine nacht²³ beim tode sowohl eines mitschülers²⁴ als auch des eigenen landesherrn²⁵, drei tage, wenn der lehrer²⁶, einen tag und eine nicht dagegen, wenn einer stirbt, der verehrungshalber genahet²⁷, bei gesung, musik, geheul und brausenden stürmen so lange, als dieselben währen²⁸. In anderen fällen bilden hochangesehene männer die richtschnur²⁹.

Bei üblen vorbedeutungen

Bei einer unheil verkundenden erscheinung haben mann und frau als haupter der familie eine suhnbusse zu leisten³⁰. Platzt zufällig der querbalken, der mittlere hauspfosten oder der grosse wassertopf, so opfere er mit den grossen worten³¹, nach bösen träumen flustere er folgenden vers „heute uns, gott savitar“³² — Eine andere form bei folgendem³³ bei der berührung des leichenstattepfastens, bei obrensausen, beim zucken des (linken) auges, wenn ihn die auf- oder untergebende sonne schlafend angetroffen und wenn seine sinne mit etwas schlimmem in berührung gerathen, opfere er zwei schmalzspenden mit den barden versen „wieder zu mir zurück lebre das sinnesvermögen“³⁴, oder auch zwei mit opferschmalz gesalbte holzscheite³⁵, oder in leichteren fällen flustere er sie auch blos³⁶.

Schulabschlussceremonie

Hat der schüler den vedā instudirt¹, — und seinem lehrmeister ein geschenk ehrerbietigst dargebracht², nehme er sich mit dessen zustimmung ein weib³, das nicht zu seiner eigenen sippe gehört⁴ und das mütterlicherserts nicht in den (sechs) ersten generationen mit ihm verwandt ist⁵ ein noch nicht mannbares mädchen aber ist das beste⁶ — dann erfolgt das bad⁷. Nördlich oder östlich von des lehrers wohnung befindet sich ein umschlossener raum⁸. Dasselbst setzt sich auf darbha-grä-er, deren spitzen ostwärts gerichtet sind der lehrer, nach

²⁰⁻²⁶ A¹ 3, 6 5 7 II 7 I II 4 3 8 3 — 4 A 3 8 9,

P 2 6, Q 3 1

norden blickend, nieder⁹ und vor ihm der schüler auf darbba-
gräiser, deren spitzen nördlich gerichtet liegen¹⁰ Mit von
sämtlichen opferkrautern abgeseihtem, von wohlgerüchen auf-
tendem lauwarmem wasser begiesse ihn der lehrer¹¹, dann
giesst er — als ob es aber der schüler selbst thäte¹², lauten die
spruchworte¹³ — eine doppelhandvoll wasser aus zunächst mit
dem spruch „die feuer, die in du wasser gelungen“¹⁴ und
dann mit „was von den wässern schrecklich was von den
wässern grausam was von den wässern unbändig“¹⁵, worauf der
schüler sich selbst begiesst einmal mit dem spruch „das da
leuchtet, das ergreife ich hier“¹⁶, dann mit „zum ruhm und
glanz“¹⁷, ferner mit „wodurch ihr beide schuft das weib“¹⁸
still ein viertes mal¹⁹ Nun erhebe er sich zum lehrer hin
und trete dann verehrend vor die sonne mit dem spruch der
folgenden rassen beginnt „aufgehend mit den funkelnden waf-
fenspitzen“²⁰ denselben dem jedesmaligen stichworte ent-
sprechend auch beliebig verteilend²¹, daran knüpfe er den
spruch „das auge bist du“²² Den gurtel lost er mit dem
vers „lös ab o taruna die oberste fessel“²³ Hat er die
brahmanen gespeist und selbst gegessen la so er sich mit
ausnahme des wirbelschopfes das haupt- bart- und körperhaar
samt den nägeln beschneiden²⁴ Nachdem er gebadet, sich
geschmückt und zwei neue kleider angelegt setze er sich
einen kranz auf mit den worten „die schönheit bist du ruhe
auf mir!“²⁵ Mit „die beiden führer seid ihr, geleitet mich“²⁶
binde er sich die sandalen um²⁷ „Ein gandharva bist du“
damit ergreift er den rohrstab²⁸ Dann wendet er sich zum
lehrer, um den alle hausgenossen versammelt sind, sieht lehrer
und hausgenossen an und spricht „dem jaksa gleich mög
lieb ich eurem auge sein!“²⁹ Hat er sich dahin geetzt
spricht er während er die gesichtssinnesorgane berührt „ein
blühendes ichneumonweibchen“³⁰ Bei dieser gelegenheit
erweise ihm der lehrer die ehrenauszeichnung³¹ Danach
trete er an den rinderbespannten wagen heran und berühre
die beiden räder oder die beiden drehselektoren mit dem vers
„waldesbaum mögest du ja festgliedern“ ein³² bei de sen

sei darauf gerichtet sich selbst zu hüten wie sein ölgefäß³⁰, er klettere auf keinen baum³¹, gegen abend gehe er in kein anderes dorf³², weder allein³³, noch in begleitung gemeiner leute³⁴, nicht betrete er ein dorf auf einem schleichwege³⁵, endlich sei er auch auf einer wanderung nicht ohne begleiter³⁶. das sind des heimgekehrten pflichten³⁷ und welche gelehrte männer ihm sonst noch etw. auferlegen³⁸.

Wie das vieh gedeihen kann

- 6 Werden die kühe angetrieben, so rufe er ihren den spruch nach „diese hier sollen mir der allenthallen wirksam ist“¹, sind sie wieder heimgekommen, den „milchreich sind nur diese hier“² — Wer des viehes wohlstand wünscht, lecke mit der zunge die stirne des kalbes, das zuerst geboren wird, noch bevor es die mutter beleckt, schlucke hinab und spreche „der kühe schleim bist du“³ Eben der, der des viehes wohl- fahrt wünscht, lege in der nacht, wenn sie alle gekalbt haben, im kuhstall das feuer an und opfere die vilyanaspando mit dem spruche „o du, der du erhältst, erhalte“⁴ Eben wenn er wünscht, dass es gedeihe, zeichnet er, nachdem sämt- liche kühe gekalbt haben, mit dem kupfernen schlichtmess- er die kälber paarweise, und zwar stets zuerst das männliche, dann das weibliche, mit den sprüchen „du bist ein wesen tausend- fältig“⁵, und wenn es geschehen, lasse er den spruch nachfolgen „mit dem kupferrothen hackme-sser“⁶ — An die leine, wenn sie lo-geknüpft wird, wie auch wenn an sie das kalb angebunden ist, richte er den spruch „diese leine, der kühe (schützende) mutter“⁷ — In dieser beziehung sind fol- gende dinge täglich zu verrichten⁸ das aus- und eintragen des viehes und das ab- wie anlegen der leine⁹ — Beim kuh(wohlfahrts)opfer findet eine in milch gekochte mus-pel o statt¹⁰ damit ehre er uprind agni, dann iṣṭam, indra, iṣvara¹¹ (Daran schliesst sich) die schmuckauszeichnung der stiere¹² — Mit dem kuh(wohlfahrts)opfer ist auch das pferde(wohl-

fahrts)öpfer erklärt ¹³ nur kommen hier an gottheiten noch dazu yama und varuna ¹⁴, mit wohlriechenden stoffen geschieht das besprengen der kühe ja mit wohlriechenden stoffen das besprengen der kühe ¹⁵

Die handlung am çravanavollmondstage

Es folgt die çravanaceremonie¹ die am vollmondstage ⁷ des monats çravana zu vollziehen ist ² Hat man vor dem hause den boden geschmiert, bringt man das dem wohnungsfeuer entnommene feuer dahin ³ rings um dasselbe beschmiert er vier stellen ⁴, in jeder himmelsgegend eine ⁵, etwas über einen ausschritt gross ⁶ Hat er die schale auf's feuer gesetzt, röstet er eine auf einmal genommene handvoll gerstenkörner ohne sie anzubrennen ⁷ Nachdem man westlich vom feuer den mörser befestigt stösst man sie aus so dass man stets von neuem sieht ⁸ Hat er sie zu feiner grutze gemacht schüttet er diese in die holzschale stülpt das worfelgefäss darüber und stellt sie weg ⁹ Zwischen der südlichen und westlichen geschmierten stätte ist der ab- und zugangsweg ¹⁰ — Ist die sonne untergegangen nimmt er die holzschale und den darvilöffel samt dem worfelgefäss und tritt an die seite des herbeigebrachten feuers dann schüttet er die grutze in das worfelgefäss und füllt andererseits die holzschale mit wasser ¹² Hat er mit dem darvilöffel auf einmal fassend die grutze geschöpft und auf die östliche geschmierte stätte wasser niedergegossen schüttet er die huldigungsgabe hin mit den worten „der daschlangenkönig im osten ist dies ist deine gabe ¹³ und gießt den rest des wassers nach so dass dasselbe die gabe nicht wegpült ¹⁴ darauf wendet er sich links herum besprengt schale und löffel lässt sie warm werden und verfährt dann gleichermassen im süden gleichermassen im westen gleichermassen im norden unter je der himmelsgegend entsprechender spruchänderung doch ohne die wendung nach links ¹⁵ Hat er mit dem worfelgefäss den gabenrest in's feuer geworfen schreitet er

an die seite des nichtherbeigebrachten feuers¹⁶, stemmt westlich von diesem feuer seine hände auf den boden und murmelt folgenden spruch „verehrung der erde“¹⁷ — Bei eintritt der nacht erfolgt die milchmahlspise¹⁸ davon opfere er also mit svāhā dem ivaṇa, viṇu, agni, piyapati den allgöttern¹⁹, das weitere nach der weise der topfspeise²⁰. Hat er nördlich vom feuer ein grasbuschel an dem die wurzeln dran sind, hingelegt flüstert er zunächst folgenden spruch „soma ist könig“, dann auch den „welchen vertrag ihr schloßet“²¹ — Am morgen darauf liest er weitere grutze von gerösteten gerstenkörnern herrichten, bedeckt sie in einem neuen gefäß und deponirt sie²² davon bringe er jeden tag abends vor dem feueropfer still huldigungsgaben dar bis zum āgrahyaṇi-vollmondstage²³.

Die prātākahandlung

- 8 Am vollmondstage des monats ivaṇya ist bei der prātākaceremonie die in milch gekochte mahlspise rudra geweiht¹. Davon opfere er die erste spende mit „benetzt, o mitra und varuna, unsere“, die zweite mit „nicht uns an kind“²; ferner je eine bei jedem der folgenden kühnamen „die begehrenswerthe bist du“ u s w³ die sita go nach der weise der topfspeise⁴. Den prātāka bringe er herbei um das feuer herum, diesem rechts zugekehrt, veranlasse die brahmanen hinzusehen und blicke dann selbst hin, also sprechend „dieses gottgeschaffene auge da das hell im osten steigt empor schauen mögen wir es hundert jahr, leben mögen hundert jahre wir“⁵. Nachdem er die brahmanen gespeist und selbst gegessen sollen sie sich zu ihres leibes wohlergehen kügelchen aus lack untermischt mit bestandtheilen von sämtlichen opfkräutern umwinden⁶. Im abend gebe er den kühn den prātāka zu freisen und belasse sie dann die nacht über bei ihren kälbern⁷ so, es fürwahr erwächst ihnen daraus!⁸

Das erstlingsopfer

Beim erstlingsopfer ist die in milch gekochte müsspeise "indra und agni geweiht" 9. Hat er davon die laupthavisspende geopfert opfert er vier schmalzspenden nach mit den sprüchen die also beginnen „dem der hundert waffen führt“ 10 das weitere nach der weise der topfpeise 11. Den von ihm nachgelassenen havisrest lasse er sie gemessen so viele ihrer herbei gekommen sind 12. Hat er nämlich mit wasser den unterguss gemacht schneidet er vom mus ab zweimal 13 dreimal einer von den bhigu 14 eben mit wasser macht er auch den aufguss 15 dann schlinge er jedesmal ohne zu kauen hinab und spreche „vom guten uns zum besseren“ 16 also dreimal 17, still ein viertes mal 18. Erst wenn er nun weiter abgeschnitten 19 da mögen sie es sich nach belieben wohlschmecken lassen 20. Haben sie sich der mund ausgespült sollen sie an sich berühren von oben nach unten gesicht haupt glieder dabei also sprechend „kraft hast du“ 21. — Ganz in derselben weise (opfert man) von der hirse und von der gerste 22 von der hirse mit dem spruch „agni esse zuerst“ 23 von der gerste mit „hiese gerste da von süssekeit durchzogen“ 24.

Die feier am agrahayantivollmond

Am agrahayantivollmondstage findet eine Inbringung von 9 huldigungsgeboten statt. Die elbe ist bereits durch die im çrāvāṣṇamonat eckirt 2 doch murmelt er bei nicht jenen spruch „verehrung der erde“ 3. — Nun hat er schon am vormittag nach vollzogenem frühopfer folgende gegenstände darbührgeliefert çamu viranā phalavā ajāmarga und çirā a l'erbeitragen lassen werfe er von der aus gerösteten gersten körnern hergestellten grutze still in's feuer fordere die Iribhmanen auf den agnen zu sprechen und gehe dann beim feueraufbewahrungsort beginnen um das ganze wohngebiet demselben rechts zugekehrt herum, dabei mit aus den genannten gegenständen zusammengesetzten bündeln den rauch verschen-

chend¹, diese buschel da sie ihren zweck erfüllt, werfe er hernach weg² — Auf massive steine stelle er den grossen wassertopf mit dem bekannten doppelsämann samt dem rgverse „o wohnungsherr“³, in diesen wassertopf giesse er zwei krüge voll wasser mit folgendem verse „zusammenfliessen die einen“⁴ Mit eintritt der nacht die in milch gekochte nusspeise⁵, davon opfere er mit dem spruch „zuerst ja hat geschienen sie“⁶, das weitere nach der weise der topfspeise¹⁰ Westlich vom feuer stemmt er seine hände auf die opferstreu und murmelt folgende grosse worte „da auf der herrschaft“¹¹ Westlich vom feuer lasse er die eigene streu hinbreiten¹² aus gras mit nördlich gerichteten spitzen¹³, die nach norden zu geneigt sei¹⁴ Hat man neue teppiche darüber gebreitet, setzt sich der hausherr auf das südliche ende derselben¹⁵, unmittelbar auf ihn folgend die jüngeren ihrem alter nach¹⁶ und hinwiederum an diese sich anschliessend die frauen samt den kindern¹⁷ Haben sich alle gesetzt, stützt der hausherr seine hände auf die eigene streu und flüstert folgenden vers „mild sei uns, o erde“¹⁸ Unmittelbar nach vollendung desselben legen sie sich auf ihre rechte seite¹⁹ Haben sie so drimal jeder für sich wiederholt²⁰, die segenslieder, wie sie gerade ein jeder kennt gesprochen²¹ — einige sprechen das arisa- und samraspyogahied²² — und mit wasser sich besprengt, ist die handlung zu ende²³

Die astakafeiern

[über die gottheiten und die zahl der astakā 10 1–8 die kuchen 10 1–17 die fleischastaka 10 18–4 1, die anvatakyaceremonie nebst anhängsel 4 2–3 das kbasemenenopfer 4, 4 1–16, die gemüseastaka 4, 4 17–21]

- 10 Die astakā hat die nacht zur gottheit¹ und ist eine handlung des gedächtnisses² ob sie agni oder den namen jryāpati den jahreszeitgottheiten den allgöttern zu weihen, über diese gottheiten herrscht schwinke³ — „Vier astakā hat der winter“

und man sei bestrebt, sie alle in verbindung mit fleisch zu begeben“³, sagt Kaut⁴ „drei aṣṭakā“, lehrt Audgāhamanī⁵, ebenso Gautama und Vāṛakhaṇḍī⁶.

Den achten tag der dunklen monathälfte, der auf den agrahayānavollmond folgt, nennt man „kuchena-ṣṭika“⁷. Nach der weise der topfspeise kocht er nach zurüstung der fruchtkörner die musspeise⁸, dann acht kuchen, wobei er dieselben auf ihrer schale nicht umwendet⁹, von denen jeder seine eigene schale habe¹⁰, „die nicht von sprüchen begleitet werden“, wie Audgāhamanī meint¹¹, die die größe des trayambakakuchens haben¹². Sind sie gebacken, so schmelze er sie, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals¹³. Hat er nach der weise der topfspeise abgeschnitten einerseits vom mus und andererseits von den kuchen, opfert er mit den worten „der aṣṭakā heil“¹⁴. Das weitere nach der weise der topfspeise¹⁵.

Am achten tage nach dem vollmond im monat taiṣā die kuh¹⁶. Rückt die morgendammerung heran, stelle er jene östlich vom feuer hin und opfere wenn diese eingetreten, mit dem spruch „was ihr, o thierte dachtet“¹⁷, auch lasse er nach vollzogenem opfer den spruch nachfolgen „gnädig sei gegen dich gesinnt die mutter“¹⁸. Mit gerste enthaltendem wasser besprenge er sie sprechend „du lieb der aṣṭakā, dich besprenge ich“¹⁹. Mit dem spruch „ringsum der weise heuteherr“ umfahre er sie mit dem feuerbrand²⁰. Er gebe ihr wasser zu trinken²¹, den beim trinken übrig gebliebenen rest giesse er unter das opferthier mit den worten „hingegenommen ist von den göttern der opfertrank“²². Nun führt man sie nach norden und tödtet sie²³ mit dem kopf nach osten und den füßen nach norden bei dem den gottern²⁴, mit dem kopf nach suden und den füßen nach westen bei dem den manen geltenden thieropfer²⁵. Ist die kuh getödtet, opfere er mit dem spruch „dass das thier gebrüll aussaß“²⁶. Die gattin ihrerseits nehme wasser und wasche sämtliche organe des opferthieres ab²⁷. Hat man vor dem nabel die beiden lüftungshalme zwischengelegt, schütz man von oben nach unten auf und nimmt dann die netzhaute heraus²⁸. Diese hänge er

auf an zwei hölzern, von denen das eine gegabelt, das andere ungegabelt ist, besprengte sie mit wasser und brate sie ²¹. Ist sie abgeflossen, spreche er: „zerlegt (die kuh) so ²², dass das blut nicht östlich vom feuer auf den boden fliesse“ ²³. Die fertig gebratene netzhaut schmelze er, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals ²⁴. Dann schneidet er sie nach der weise der topfspeise oder nach der weise des svistaktyopfers vollständig ab und opfert mit den worten: „der astakā heil!“ ²⁵. Das übrige nach der weise der topfspeise, nach der weise der topfspeise das übrige ²⁶. — [Hier schliesst der dritte abschnitt.

IV. buch]

- 1 Die beiden netzhautbratspieße wirft er opfernd in's feuer¹, den einspitzigen so, dass seine spitze dabei östlich, den anderen so, dass sie westlich gerichtet ist². — Man schneidet ab fleischstücke von sämtlichen gliedern³, ausgenommen vom linken schenkel und von der rechten lunge⁴; den linken schenkel lege er zurück für die anastakyafeier⁵. — In dem nämlichen feuer kocht er sowohl das brei- als auch das fleischmus, jedes besonders, mit den beiden meksayalöffeln rechts hin umrührend⁶. Sind beide fertig, schmelze er sie, stelle sie nach norden und schmelze sie abermals⁷. Hat er in den (einen) metallbecher die blutflüssigkeit von den abgeschnittenen fleischstücken gegossen⁸ und letztere auf die streu, welcher ein plakazweig beigelegt ist, gethan⁹, schneidet er nach der weise der topfspeise von den fleischstücken in den (anderen) metallbecher ab¹⁰, ferner für svistakty besonders¹¹. Nachdem er vom breimus ein bilvamaass herausgehoben, mengt er es mit den (in den becher geschnittenen) fleischstückchen zusammen mit der blutflüssigkeit¹². Hat er das viermal geschöpfte schmalz genommen, opfere er mit dem ersten der folgenden acht verse: „im feuer agni“¹³. Hat er von dem gemengsel ein drittel abgetheilt, opfere er es mit dem zweiten und dritten¹⁴, bei welchem letzterem er „heil!“ hinzufügt¹⁵; gleichermassen die beiden folgen-

den drittel, das eine mit dem vierten und fünften das andere mit dem sechsten und siebenten ¹⁶ Den rest steche er ab für svī śakti und opfere mit dem achten verse ¹⁷ — Sollte nun aber einer zu unbemittelt sein so mag er die handlung auch bloss mit einem stück kleinvieh vollziehen ¹⁸, oder auch er bereite die topfspense ¹⁹, oder auch er werfe einer kuh futter vor ²⁰, oder auch er lege im walde gestrupp zusammen und spreche „das ist meine astaka“ ²¹, durchaus nicht aber unterlasse er sie ganz ganz unterlasse er sie durchaus nicht ²

Am tage darauf findet die astakanachfeier statt ¹, oder 2 am dritten tage ² In der südöstlichen himmelsgegend um hält man einen raum ³ der nach derselben richtung hin seiner länge nach sich ausdehnt ⁴ — mit dem gesicht eben dahin ist auch die handlung zu vollziehen ⁵ — und der wenigstens vier ausschritte lang ist ⁶ Der eingang ist im westen ⁷ Auf der nördlichen seite des umhüllten platzes zieht man die linien und bringt das feuer dahin ⁸ Hat man westlich vom feuer den mörser befestigt stösst man eine auf einmal zusammen, geraffte handvoll reiskörner mit beiden händen so aus, dass die linke über der rechten liegt ⁹ Sind die körner von ihren hül en befreit ¹⁰ reinige er sie nur einmal ¹¹ Ferner schneide er auch von jenem zurückgelegten schenkel ein stück fleisch ab und lasse es auf einem neuen hackbrett so fein schneiden ¹², dass die fleischmischungen klösse bilden können ¹³ In dem nämlichen feuer kocht er sowohl das brei- als auch das fleischmus, jedes besonders mit den beiden meṣṣanalöffeln links hin umrührend ¹⁴ Sind beide fertig schmalze er sie stelle sie nach süden und schmalze sie nicht wieder ¹⁵ — Auf der südlichen seite des umhüllten raumes lasse er drei gruben graben die mit der östlichen beginnen ¹⁶ die eine spanne lang, vier zoll breit und ebenso tief sind ¹⁷ Vor der östlichen grube ritzt man die linien und bringt das feuer dahin ¹⁸ er setze es wieder auf die gezeichnete stätte nachdem er es westlich um die gruben herumgetragen ¹⁹ Eine mit einem ruck ab geschnittene handvoll darbha-gras streut er um das feuer ²⁰ sowie über die gruben ²¹ mit der östlichen beginnend ²² West

lich von den gruben lasse er die eigene streu so hinbreiten²³ mit kuçagrasern, deren spitzen dabei südlich gerichtet sind²⁴, dass sie nach süden geneigt ist²⁵, auch²⁶ einen schiel fuge er bei²⁶ Dorthin bringt man ihm linkschultrig zugekehrt folgende gegenstände einen nach dem anderen²⁷ die beiden mustöpfe, die beiden meksanarührlöffel, einen metallbecher, den dirvilöffel das wasser²⁸ Die gattin legt auf die opferstreu einen stein und zerreibt darauf den wohlriechenden sthagarastoff²⁹, und hat sie auf ebendemselben auch die salbe gerieben, bestreicht sie mit dieser drei darbhabälme in zwischenräumen³⁰ Weiter bringe er dahin das sesamöl³¹, wie auch die verbräunung des linnengewandes³² Hat er an seiner statt die brahamen die untüchtig und ungradzählig sind und nördlich hocken niedersitzen lassen³³, die darbha gräser dirgereicht³⁴, spendet er zunächst wasser, dann mit sesam gemischtes wasser mit den worten, wobei er den vater bournamen nennt „o N N, das ist dem sesamwasser, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā!“³⁵ Er besprengt sich mit wasser und verfährt dann ganz ebenso bei den beiden anderen manen³⁶ Gleichermassen spende er die wohlriechenden stoffe³⁷ — „Im feuer will ichs vollziehen“ lautet die fragende anrede von seiten dessen, der zu opfern im begriffe steht³⁸ Ist geantwortet thue es, schneide er die beiden musspeisen ab in den metallbecher hinein und opfere mit dem meksanalöffel stückweise herausstechend die erste spende mit „svāha dem soma, den die manen umgeben“, die folgende mit „svāha dem agni, der den weisen manen im theil zuführt!“³⁹ — Von hier ab hat er die handlung linksbehängt und mit unterdrückter stimme zu vollziehen⁴⁰ Mit der linken hand ergreife er das grasbüschel und ziehe eine nach süden laufende linie mit den worten „in die flucht geschlagen sind die asura“⁴¹ Mit der linken hand auch packe er den feuerbrand und setze ihn auf die südliche seite von den gruben hin mit dem spruche „welche verschiedene gestalten annehmen“⁴² Nun ruft er die manen herbei „kommt, ihr vater, mit soma vereint“⁴³ Ferner stelle er die wassergefüllten pätrgefäße

zu den gruben hin³ Mit der linken hand fasse er das eine wassergefäß und giesse mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger auf die darbha⁴gräser über der vorderen grube nieder, unter einfügung des vaters namen mit den worten „o N N, wasche dich, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“⁶ Nachdem er das wasser berührt, thut er gleichermassen bei den beiden anderen vātern⁷ Eben mit der linken hand ergreife er den darvilöffel steche von dem speisegemengsel ein drittel ab und lege es mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger auf das über der vorderen grube befindliche darbha⁸gras unter namensnennung des vaters mit den worten „o N N das ist dein kloss, welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“⁹ Nachdem er das wasser berührt, thut er gleichermassen bei den beiden anderen⁹ Sollte aber jemand die namen seiner vāter nicht kennen so deponire er den ersten kloss mit svadhā den manen die auf der erde wohnen“, den zweiten mit „syadhā den manen, die im luftraum leben, den dritten mit „svadhā den manen die im himmel leben“¹⁰ Nach der deponirung flüstert er „hier ihr vater ergötzet euch, nehmt hin ein jeder seinen antheil“¹¹ Dann wende er sich ab, und während er sich wieder herumdreht, flüstere er ohne athem zu holen „die manen dort sie haben sich ergötzet genossen haben sie ein jeder seinen antheil“¹² Mit der linken hand ergreife er das grasbuschel und lege (den einen halm davon) mit der handstelle zwischen daumen und zeigefinger zu dem über der vorderen grube befindlichen kloss, unter namensnennung seines vaters also „o N N, das ist deine salbe welche hier für dich und für welche du dir da svadhā“¹³ Nachdem er sich mit wasser besprengt, thut er ebenso bei den beiden anderen¹⁴ Gleichermassen verfährt er beim sesamöl¹⁵ gleichermassen beim wohlriechenden stoff¹⁶ — Nun bittet er ab¹⁷ er legt auf die östliche grube beide hände, wobei die rechte mit der inneren fläche nach oben gekehrt ist und flüstert „verehrung euch ihr vāter, zum leben verehrung euch, ihr vāter zur lebenskraft“¹⁸ auf die mittlere, wobei die linke hand mit der inneren fläche nach oben

gewendet ist, mit „verehrung euch, ihr väter, zum schrecken
verehrung euch, ihr väter, zum stoffe“¹⁹, auf die letzte, wobei
die rechte mit der inneren fläche nach oben gerichtet ist,
flüsternd „verehrung euch, ihr väter, zur laben, verehrung euch
ihr väter, zum zorne“¹⁻²⁰. Darnach legt er seine hände ge-
betzmässig zusammen und flüstert „verehrung euch ihr ma-
nen, ihr manen, verehrung euch“¹⁻²¹ — Er blickt hin nach dem
hause mit dem spruch „wohnung gebet uns, ihr väter“¹⁻²².
Er schaut die klösse an mit „wir wünschten euch ihr ma-
nen einen sammelplatz zu geben“²³. Mit der linken hand
nimmt er das garngewebe und lege es zum kloss über der
vorderen grube mit der handstelle zwischen daumen und zeige-
finger unter namensnennung des vaters also „o N N, das
ist dein kleid welche hier für dich und für welche da dir
da syidha“¹⁻²⁴. Hat er das wasser berührt, thut er gleicher-
massen bei den beiden anderen²⁵. Mit der linken hand
fasse er das wassergefäß und giesse mit der handstelle zw-
ischen daumen und zeigefinger über die klösse mit dem spruch
* „die da nahrung schaffen“²⁶ — Den mittleren kloss esse die
gattin die einen sohn wünscht, mit dem spruch „pflanzt
ein ihr manen, liebesfrucht“²⁷, oder auch derjenige von den
anwesenden, brahmanen der den speiserest empfängt²⁸ —
Mit „unser opferspeisebote war der wesenkenner agni“ giesse
er wasser über den feuerbrand²⁹ und lasse paarweise die ge-
fässe abwaschen und wieder wegbringen³⁰. Die klösse werfe
er ins wasser³¹, oder in das herbeigebrachte feuer³², oder er
speise damit einen brahmanen³³, oder er gebe sie einer kuh³⁴.
— Bei opfern des gedeihens und verdienstlicher werke speise
er die brahmanen in gerader anzahl³⁵, das hintreten geschieht
rechtshin zugekehrt³⁶ und statt soma wird gerste gebraucht³⁷.

- 4 Mit der topfspeise bei der anvashtakyaceremonie ist auch
das klössemanenopfer erklärt¹. Am neumondstage findet die es-
graddha statt² sowie das andere das todtenmahl³ und zwar
jedem monat⁴. Die zubereitung des kavisopfers geschieht im
südlichen feuer⁵ dem auch das feuer entnommen wird⁶ im
hausfeuer die desjenigen der die heil feuer nicht angelegt

hat⁷ Es sei nur eine grube⁸ und südlich von derselben die stätte für das feuer⁹ Weg fallen hier das hinsetzen des feuerbrandes¹, die eigene stren¹¹, die salbe und das öl¹², das parfum¹³, die abbitte¹⁴, es ende mit der gieskanne¹⁵, das kleidungsstück jedoch lege er nieder¹⁶

Am achten tage nach dem vollmond des monats māgha eine topfspeise¹⁷, davon opfere er¹⁸ Er opfert aber also „der aṣṭakā heil“¹⁹ das weitere nach der weise der topfspeise²⁰ Gemüse ist die zuthat zum anvaharyareisnus²¹

Besondere fälle bei thier und anderen opfern

Dagegen nun bei den den manen geweihten thieropfern opfere er die netzhaut also „das netz, o wesenkenner, bring den vater“²², bei den den göttern geweihten „geh hin o wesenkenner, mit der netzhaut zu den göttern“²³ — In unbestimmten fällen opfert er nach dem muster „der aṣṭakā heil“²⁴, das uhrige nach der weise der topfspeise²⁵

Bei contrahirung einer schuld

Wird eine schuld contrahirt, so opfere er mit dem mittleren blatt von golakahlattern also sprechend „welche anleihe“²⁶

Säe und ernteopfer

Es folgt nunmehr die pflugbespannung²⁷ Unter einem glücklichen gestirn koche er eine topfspeise und opfere folgen den gottheiten indra den maruṭ parjanya açani und bhaga²⁸, ausserdem ehre er mit opfer sitā açā aradī und anagha²⁹ Eben diese gottheiten ehre er mit opfer beim furchen- und tennenopfer, beim saen schneiden und einheimsen³⁰, sowie den mäusekönig auf schutthaufen³¹ Die topfspeise ist der indrāṇi geweiht³², davon opfere er mit dem spruch „die eine aṣṭakā sich peinigend durch lasterung“³³, das uhrige nach der weise der topfspeise, nach der weise der topfspeise das uhrige³⁴

4 22 π A~ 2 4 13 P 3 3 9 4 3 13 3 — 2 4 A 2 10,
3 π, P 2 13 17 Q 4 13

Wunschopfer

5 Nun bei Wunschopfern, die von hier ab erwähnt werden¹, was einige auch auf die vorhergehenden an-dehnen². Westlich vom feuer läßt er seine beiden hände auf die erde nieder und flüstert den spruch „wir haben theil dies an der erde“³ bis zu dem wort „gut“ in der nacht, bis „besitz“ bei tage⁴. Mit der dreiversigen strophe „dieses loblied“ kehre er ringsum das feuer zu-nahmen⁵. Der vairupākṣaspruch ist vor den feuer-spenden zu flüstern⁶, bei Wunschopfern ausserdem noch der prapadaspruch⁷. Hat er nämlich diesen also „und frömmigkeit und glanz“ geflüstert, „ziehe er den athem zurück und stoße ihn indem er seine gedanken auf den gewünschten gegenstand richtet, mit beginn des vairupākṣi wieder aus“. Bei Wunschopfern findet dreitägiges fasten statt⁸, oder auch drei mahlzeiten⁹, von denen aber, die stetig wiederholt werden, gilt solches nur bei ihrer ersten ansübung¹⁰, wie auf der anderen seite bei solchen, die am ersten eines monats zur anwendung gelangen (die handlung erfolgt) nachdem man (bloss am tage vorher) gefastet¹¹. Bei einem durch eine zufällige erscheinung plötzlich veranlassten opfer erfolgt die weihe nach demselben¹².

An einsamem orte sitze er den prapadaspruch her, sitzend auf dirbhagrāśern¹⁴, deren rispen ostwärts gerichtet sind, wenn er auszeichnung in heiligen dingen wünscht¹⁵, nordwärts wenn er söhne und viel begehrt¹⁶, nach beiden richtungen, wenn er beides wünscht¹⁷.

Wünscht er des viehes gesundtheit, vollziehe er ein opfer ans reis und gerste mit dem spruche „der rinderherr mit tausend armen“¹⁸.

Mit dem kautomātspruch beflüstere er fruchte eines grossen baumes und reiche sie dem dar¹⁹, dessen gunst er für sich erlangen möchte²⁰. sind sie unparig, so mache er sie für seinen zweck gradzählig²¹.

Wie ein braum ist eine fünfversige strophe²², bei welcher er zunächst eine auf das land bezügliche handlung begehe²³. Hat er einen heiligen monat gefastet²⁴ oder, falls er das nicht

aushält, zu einer der beiden tageszeiten reisswasser getrunken²⁵, in welchem er sich spiegeln kann²⁶, eine observanz, die bei allen halbmonatsgelübden gilt²⁷ so tauche er in der vollmondsnacht in einem nie versiegenden teiche bis an den nabel in's wasser und opfere unter anfügung von „heil“ mit dem munde jedesmal am ende eines verses geröstete körner im wasser²⁸ — Eine andere handlung ist folgende²⁹ mit dem ersten verse trete er im gesichtskreise eines reichen mannes, von dem er nutzen ziehen will, betend vor die sonne und er wird seinen zweck erreichen³⁰, mit dem zweiten opfere, wenn die sonne einen hof hat, geröstete körner der, der unversehrtheit des grossviehes wünscht³¹, mit dem dritten wenn der mond einen hof hat, sesamkörner der, der da wünscht, dass das kleinvieh gesund bleibe³² tritt er mit dem vierten betend vor die sonne und geht dann auf erwerb aus so kehrt er wohl und reichbeladen zurück³³, tritt er mit dem fünften betend vor die sonne und begiebt sich dann auf die heimreise, so kommt er gesund wieder nach hause, gesund kommt er wieder nach hause³⁴

Tagtäglich bete er den mit „bbur“ beginnenden spruch, 6 der vor unerwünschtem tode schützt¹ und auch die gefahr vor böser krankheit und vor behexung verscheucht²

Die vertreibung des bösen geschickes³ geschieht in anknüpfung an das opfer im ersten eines monats⁴ mit jedem verse der strophe „von meinem haupt weg“ je eine spende⁵, die siebente jedoch mit dem verse „welche quer“⁶, weiter mit der (dreiversigen) vama-devyastrophe⁷ und mit den grossen worten⁸, die letzte mit „o priyapiti“⁹

Wer ruhm begehrt trete mit den versen „ich bin die herrlichkeit“ betend vor die sonne am vormittag mittag und nachmittag¹⁰, das wort „des frühen morgens“ (den beiden anderen tageszeiten entsprechend) umändernd¹¹

Die verehrung der sonne zur zeit ihres auf- und unterganges schafft wohlsein mit dem verse „da schiff o sonne“, schliessend am frühen morgen mit den worten „gleich dir, o sonne, die du aufgehst, will ich erheben mich“ abend-

mit „wie du o sonne, zur ruhe niedersinkst, möcht ich zur ruhe mich begeben“¹².

Wer viele wagenlasten voll wünscht, halte das halbmonatsfastengelübde, dann speise er zu beginn der dunkeln monathälfte brahmanen mit einem mus aus reis im umfange eines kṛṣṇamarsses¹³ und opfere an den darauf folgenden abenddämmerungen nachdem er in westlicher richtung aus dem dorfe gegangen und auf einem krenzwege das feuer aufgestellt, die staubkörner davon indem er sein gesicht nach der sonne hinrichtet also spiechend zunächst „dem bhala heil“¹⁴, dann „dem bhalla heil“¹⁵. Ganz in derselben weise verfähre er während der beiden folgenden dunkeln monathälften¹⁶ und lebe an den tagen, die auf diese dunkeln monathälften fallen keusch bis er es vollbracht, ja bis er es vollbracht¹⁶.

Der hausbau

7 Es finde seinen beifall ein hausplatz¹, der eben und grasig ist und kein bröckliges erdreich hat², wo das wasser östlich oder nördlich abfließen kann³, wo nicht milchhaltige, dornige und atzende pflanzen wachsen⁴ weissstaubig sei der des brahmanen⁵, rothsandig der des kṣatriya⁶, schwarzordig der des vāṃśya⁷ er sei festgestampft einfarbig, nicht ausgedörrt, nicht salzhaltig, nicht von einer wasserlosen gegend umgeben nicht sumpfig⁸, mit darbhagras ausgerüstet sei er für den, der nach dem glanz des höchsten wissens trachtet⁹, mit grobem gras für den der nach starke strebt¹⁰, mit zarten grasern für den der vieh begehrt¹¹, er habe die gestalt eines (viereckigen) ziegelsteines¹² oder einer kreisrunden insel¹³, oder er sei da wo natürliche grüben sich rings herum hinziehen¹⁴. Dasselbst baue sich ein haus mit der thur nach osten der, welcher nach ruhm trachtet und der, welcher macht sich wünscht¹⁵, mit der thur nach norden der der kind und rind begehret¹⁶, mit der thur nach suden der der alles das zusammen haben möchte¹⁷, eine thur im westen bringe er nicht an¹⁸, noch auch eine hinterthur¹⁹, die der hausthur gegenüberliegt²⁰, damit nicht jemand von aussen das innere überblicke²¹.

Im ost er meid' den aṣvattha, im süd den plakṣa ebenso,
Wie westlich auch den nyagrodha und nördlich den udumbara²².
Denn sonst vom aṣvatth feuer²³ fahr, vom plakṣa künd er frühen
tod.

Vom nyagrodha des schwertes noth und vom udumbara schlimm
aug'²³.

Dem aditya der aṣvattha, der plakṣa yama ist geweiht,
Varuṇa's baum ist nyagrodha, Irajapita's udumbara²⁴.

Diese entferne er von ihren stellen²⁵ und ehre dabei ihre
soeben genannten gottheiten mit opfer²⁶. — Hat er in der mitte
des huses das feuer aufgestellt, opfere er eine schwarze kuh²⁷,
oder auch einen weissen bock²⁸, beile in verbindung mit einer
milchspeise²⁹, oder auch die milchspeise allein³⁰. Nachdem
er folgende dinge gemischt das fett, opferschmalz, fleisch und
die milchspeise³¹ und er das achtmal gesch pflö gefast, opfere
er³² die erste spende mit „o wohnungsberr“³³, dann folgen
die vāmudevyastraptie³⁴ und die grossen worte³⁵, die letzte
mit „dem prajapati“³⁶. Unmittelbar nach diesem opfer bringe
er zehn huldigungsgaben dar³⁷, dem feuer rechts zugekehrt,
nach jeder der vier³⁸ und den darzwischen-liegenden himmels-
gegenden³⁹, ohne die aufeinanderfolge zu vertauschen⁴⁰. Im
osten mit „dem indra“, im südosten mit „dem vāyu“, im
süden mit „dem yama“, im südwesten mit „den manen“, im
westen mit „dem varuṇa“, im nordwesten mit „dem mahārāja“,
im norden mit „dem soma“, im nordosten mit „dem mahendra“,
nach unten mit „dem vasuki“ nach oben zum himmel mit „ver-
ehrung dem brahman“⁴¹. Nothwendig ist solche darbringung
für die gottheiten im osten, oben und unten, und zwar täglich⁴²
jährlich od r zur zeit der beilen erstlingsopfer⁴³.

Wasser- und verheirathungsopfer

[a. 81—815 b. 916—921]

Die gesteteten k'ner, die er bei der gravand- und aṣvattha-
vapifier übrig gelassen, opfere er nachdem er ost- od r nord-
wärts aus dem dorfe gegangen und das feuer auf einem kreuz-
wege angelegt mit der doppelhand je eine spende bei jedem
der folgenden (vier) verse „he raka“⁴⁴ dann nachdem er ost

wirts vom feuer weggeschritten, mit dem spruch „o gütter-spende, komm“ eine aufwärts, nach oben blickend, dem gütter-geschlechte², eine quer dem dāmen wolke, dabei zu boden blickend⁴ ist er ohne sich umzusehen zurückgekehrt, esse er die nachgebliebenen körner gemeinsam mit seinen (unterdānen) her-beigekommenen hausgenossen⁵. Dies schafft leibliches wohlsein⁶.

Mit den beiden sprüchen „die beiden, die nach wunsche wandeln“ und „sowohl die muschel“ bringe er zwei opfer aus reis und gerste in zwei getrennten spenden dar⁷ im hinstreckblick auf den, von dem er eine gunstbezeugung für sich zu erlangen sucht⁸. Dieses opfer ist stetig zu wiederholen⁹.

Unter anwendung des ekikaryāterses werden nach vor-ausgegangenem halbmönatsgelübde zwei handlungen vollzogen¹⁰ in der vollmondsnacht opfere der, der langes leben wünscht, hundert khadīrthölzerne nāgel¹¹, eiserner der, der nach tödtlichen waffen verlangen trägt¹² — Nun die andere¹³ in der richtung nach osten oder norden gehe er aus dem dorf erwärme auf einem kreuzwege oder einem berge mil (trockenem) waldkudünger die bodenfläche und opfere nach entfernung der kohlen, den spruch im geiste rasch hersagend, mit dem munde butler¹⁴, lodert es hell auf, so werden ihm zwölf dörfer¹⁵, wenn rauch dabei, wenigstens drei¹⁶. Diese handlung erklärt man für unschätzbar¹⁷ — Wünscht er dauernden lebensunterhalt, opfere er abends und morgens frischen grünlichen kuhmist¹⁸.

Das warenopfer opfere er nach dreitägigem fasten mit dem spruch „dies ist für den alles wirkenden“¹⁹, kleidergarn²⁰, kuhschweihäute²¹, ebenso von sonstigen handelsartikeln²².

Der pūrnāhomāspruch kommt im ersten eines monats zur anwendung²³, sowie auch der folgende „indrāmavadāt“ (?)²⁴, erstere spende opfere wer ruhm begehrt letztere, wer kameraden sich wünscht²⁵.

9 Wer eine über menschen gebietende stellung einnehmen will, faste zunächst acht tage¹ dann lege er scheite becher und löffel, samthche aus udambarholz zurecht² schreite östlich oder nördlich aus dem dorf entzündend das feuer auf einem kreuzwege³ und opfere das anltz nach der sonne hingewen-

det, das schmalz zunächst mit dem spruch „die speise wahrlich ist vor allem begehrenswerth“, dann mit „schönheit fürwahr ist das“⁴ die dritte sponde im dorfe mit dem spruch „der speise fett“⁵ — im kuhstall wer vich sich wünscht⁶, und zwar eisenfeil falls jener durch das fener schaden nimmt⁷ — Bei gefahrdrohender reise bindet er knoten an den fransen seines gewandes⁸ sowie nachdem er sich solchen genähert die kleider tragen⁹, mit den auf stäbä endenden spruchen¹⁰, an denen seiner geführten das bewahrt sie¹ — Wer tausend wagenlasten wünscht opfere tausend spenden grütze von gerösteten gerstenkörnern¹² — Wer grossvich begehrt, opfere tausend spenden vom miste eines kalberpaares¹³ wer kleinvich wünscht, von dem eines schafepaares¹⁴

Wünscht einer ununterbrochenen lebensunterhalt so opfere er abends und morgens putzabfälle mit den sprüchen „dem hunger heil“¹⁵ und „dem hunger und durste heil“¹⁶

„Fürchte dich nicht du wirst nicht sterben“ flüstere er während er die von einem giftigen thier herrührende bisswunde mit wasser begiesst¹⁷

Mit dem spruch „du starker behüte“ stelle der gebadete abends vor dem schlafengehen den bambusrohrstab hin¹⁸ das dient zum schutze seines lebens¹⁹

Die stelle wo würmer sich zeigen begiesse er mit wasser und flüstere dabei die sprüche „getödtet ist von atri dein gewürm“² Wenn er solches beim vich thun will hole er nachmittags eine ackerscholle und setze sie der freien luft aus²⁰, während er dann vormittags mit staubkrüchen hiervon auf-treut, flüstere er sie²¹

Die aufnahme eines chrengastes

Hat man im norden die kuh angebunden trete man an¹⁰ sie heran mit dem spruch „an ehren hat beim jungen sie gewillt sie“¹ während der gast sich gegenül er hinstellt, flüstert er „zur nahrung tret ich hier auf diese verglückte vira“² Da wo man ihm die gästet re craci en will³ oder dann wenn man

ihn ehrt⁴, soll man das grasbüschel, das fuss-, ehren-, schlürfwasser er und den honigtrank jedes einzeln je dreimal ankundigen⁵. Mit dem verse „welche kräuter“ breite er (der ehren-gast) das buschel, mit den spitzen nach norden gerichtet hin und setze sich darauf⁶, sind es zwei büschel, dann jedes besonders mit je einem der beiden verse⁷, das zweite ist für die füsse⁸. Mit „weil ich die göttlichen“ blicke er das fußwasser an⁹. Mit „den linken fuss reinige ich mir“ wasche er den linken fuss mit „den rechten fuss reinige ich mir“ wasche er den rechten fuss ab¹⁰, beide mit dem rest des wassers, sprechend „den einen als ersten, den anderen als zweiten“¹¹. Mit den worten „dei speise fürstin bist du“ nehme er das ehrenwasser in empfang¹². Mit „herrlichkeit bist du“ schlürfe er das mundwasser¹³. „Die herrlichkeit der herrlichkeit bist du“ damit ergreife er den honigtrank¹⁴, trinke dreimal mit dem spruch „der herrlichkeit trank bist du, der majestät trank bist du, der glückstrank bist du, glück bringe über mich!“¹⁵, still das vierte mal¹⁶, hat er von neuem davon getrunken, gebe er den rest einem brahmanen¹⁷. Hat er sich den mund ausgespült so rufe ihm der schlichter dreimal zu „die kuh“¹⁸, worauf er spreche „lös die kuh, o varana, von ihrer fessel und leg sie meinem feinde an“ und weiter „diesen meinen und jenes (N N) unser beider feind schlage, die kuh aber lass frei sie fresse gras und trinke wasser“¹⁹ und rufe ihr dann nach den spruch „mutter der rudra“²⁰ — „ausgenommen beim opfer“²¹. Im hinblick auf dieses spreche er nämlich „thuet es!“²² — Sechs sind der gastebre würdig²³ der lehrer, der priester, der gebadete der könig der verschwagerte und ein werther gast²⁴ — Nach verfluss eines jahres ehre man sie wieder²⁵ und ausserdem bei opfern und hochzeiten ja bei opfern und hochzeiten²⁶ — Hier schliesst der vierte abschnitt.

Ende des Gobhila-grhyasutra zum Sāmaveda-

Erläuterungen

Vorbemerkungen Das handelnde subject des verb fin der 3 prs sg sowie das der von letzterem grammatisch in abhängigkeit stehenden gerundten und participien activi ist in den grhyasutren nur ausnahmsweise genannt, wo das nicht geschehen, habe ich es in der übersetzung mit „er“, einigemal auch mit „man“ wiedergegeben. Es fragt sich nun wer ist dieser „er“ in fillen, wo weder der zusammenhang noch der character der handlung einen sicheren schluss zulässt? Da die hausregeln dem hausherrn gelten so erscheint die frage überflüssig, indem die antwort sich von selbst versteht, und doch dürfte sie eine tiefer gehende bedeutung haben. Ich weiss nicht ob sie von einem europäischen gelehrten in dieser allgemeinheit aufgeworfen und behandelt worden ist, was ich also hier vorbringe, entstammt bloss dem allgemeinen ein druck, den ich aus der lectüre der grhyasutren gewonnen macht aber weder auf eine erschöpfende noch auf eine abgerundete noch auch auf eine allseitig correcte darstellung anspruch es soll zunächst bl s zu weiterem nachdenken aufordern. Sucht man auf oben gestellte frage die antwort bei den ind comm o findet man sie nur selten indem sie für gewöhnlich das verb fin der 3 sg des textes blo s mit einem anderen vb fin derselben prs wiedergehen ohne das suby zu nennen, und wo sie es thun dürfte hin und wieder noch fraglich bleiben ob sie das richtige treffen. Unterlass ich also nun die nennung des subjectes in s lehen fillen weil sie die kenntniss der elben bei ihren in die praxis eingeweihten kern voran setzen können oder weil sie es selbst nicht wissen? In letzterem der fall so darf sogar noch gefragt werden kommt ihnen zurhows sein da s sie es nicht wissen und nicht wissen können? Die kühnheit solcher fragen scheint das maass zu

überschreiten, wenn ich auch noch die hinzufüge: weis es Gobbh selbst, d. h. hat er jedesmal die person des „er“ klar vor augen, so das er sie bloss deswegen nicht nennt, weil er sie als bekannt voraussetzt, oder lässt er sie absichtlich — von einer unabsichtlichkeit kann bei einem selbständigen sūtrakāra natürlich kaum mehr die rede sein — unbezeichnet, damit für dieses „er“ je nach umständen bald dies, bald jenes handelnde subject eingesetzt werden kann? Ich vermutho das letztere und möchte folgende these vertheidigen „er“ ist oft = x, d. h. = einer bestimmten person, nicht = irgend einer oder mehreren personen, welcher fall durch die 3 pl ausgedruckt wird und = unserem „man“ ist. Diese eine best. person kann in den regulae generales, — denn als solche repräsentiren sich unsere sūtra —, nicht namentlich bezeichnet werden, weil dadurch die regulae generales zu speciales werden würden. Die sūtren bilden die allgemeine richtschnur für eine handlung und was gesagt ist, gilt als bindend. Würde also die handelnde person für „er“ stets genannt, so musste es eben gerade diese und durfte keine andere sein, die folge davon wäre, dass in anbetracht besonderer zufälligkeiten und verhältnisse, die eintreten können eine handlung oft gar nicht ausgeführt werden könnte. Demnach müssen die sūtren verschiedene eventualitäten von vorne herein mit in rechnung bringen. wiederholt weisen unsere grhya auch direct darauf hin, für solche eventualitäten wäre also in seinem theil auch der satz „er“ = x eine ganz passende formel. Das hiesse mit anderen worten wie gewisse handlungen in ihrer detailausführung von zeit, ort und besonderen umständen und verhältnissen abhängig sein können, so kann auch das „er“ innerhalb solcher handlungen oder auch in der einen handlung gegenüber einer anderen unter umständen einen verschiedenen vertaeter haben, „er“ ist also vertretungsfähig. So sind zwar die grhyasūtra vom standpunkte eines brahmanen aus und in erster linie für brahmanen abgefasst, gelten aber auch zugleich dem ksatriya und vṛcya. Nun ist bekannt, dass die beiden letzteren in der ausübung ihrer opferrechte dem ersten

gegenüber mancher einschränkung unterworfen sind; sie müssen brahmanen binzuziehen, die beim opfer die rollen übernehmen, die jene nicht erfüllen dürfen oder nicht können (z b etwa wegen unkenntniss der sprüche), für alle aber wird unterschiedslos „er“ gesagt, das somit nicht überall den gleichen inhalt haben kann. Oder ein anderes beispiel ein brahmane veranstaltet ein opfer. Es hängt von dem character dieses opfers ab, ob er es allein ausüben will oder kann, oder andere zu priesterlicher oder unpriesterlicher function noch hinzuziehen will oder muss (vgl z b das neu- und vollmondsopfer, bes Gobh 1, 6, 21). Je nachdem bekommt also auch das stereotype „er“ seinen verschiedenen vertreter. Oder der eine ist reich, der andere arm. Es wird von jedem ein opfer nach seinem vermögen gefordert. Bei ersterem wird, wofern das betreffende opfer eine wahl zulässt, nicht nur der opferstoff (cf z b die astakaceremonie, bes G 4, 1, 18 ff) sondern auch die ceremonie reicher und mannigfaltiger sein, es wird ihm weder an priesterlicher assistenz, noch an handlangern, die verschiedene nebendienste verrichten dürfen, fehlen, also ist in solchem fall „er“ bald diese, bald jene person innerhalb ein und derselben handlung u s w. Zur illustration mögen einige beispiele aus Gobh folgen. Das abend- und morgenopfer 1, 3 ff vollzieht der hausherr, statt seiner kann es aber auch ein anderer thun (juhnyād vā hāvayad vā 1, 3 13), z b ein anderer brahmane (1 4, 16), oder seine gattin (1, 3, 15), oder der gatte übernimmt den einen theil die gattin den anderen (1, 4, 17—19) hingegen z b die āsazyahuldigungsgabe darf nur der hausherr selbst darbringen, daher svayam evā (1, 4, 29). Es mag eine theilung aber auch nach der seite gestattet sein dass z b der mann bloss die opferung vollzieht, die vorbereitung hiezu dagegen dem weibe oder sonst jemand vom hause, der dazu berechtigt ist, oder einem anderen brahmanen übertragen wird. Darnach mag z b prakālyā ein anderes subject haben als juhuyāt (1 3 7) oder der balispender (1, 4) ein anderer sein als der juhuyāt (1 3) vgl z b auch Pār 2, 17 18 gegenāl r 17. Beim neu- und

vollmond opfer (1, 5—9) wird 1, 6, 14 der brahman genannt, astirya aber s 13 enthält, wie die comm mit recht annehmen, ein anderes subject, wobei übrigens unbestimmt bleibt, welches (hausherr, ein anderer brahmane?), fällt hingegen der brahman weg (1, 6 21) so involvirt das genannte astirya dieselbe person, wie das cecet (1, 6, 21), dann also wohl „hausherr“ damit vgl man 1, 9, 8 ff Bei der hochzeit (2, 1—3) treten verschiedene handelnde personen auf, die theils ausdrücklich genannt werden (brautführer 2, 1, 13 ff, patih mātā etc) theils auch nicht (2 1, 12 15 etc), von priesterlicher assistenz oder function ist gar nicht die rede (als einzige anspielung darauf kann das mantrivan va brāhmaṇa 2, 2 8 gelten) und doch geht aus der forderung einer kuh als opferlohn (2, 3, 23) hervor, dass sie eine hauptrolle spielt, wo sollten auch priester bei einer hochzeit fehlen! Dazu kommt noch der lehrer Sollen sie lohn bekommen, so haben sie auch eine aufgabe zu erfüllen es mag daher z b mancher spruch von einem von diesen recitirt werden statt vom bräutigam So sicher demnach z b subj zu paridadhāt 2 1 18 patih d i der bräutigam ist so unsicher ist es, ob er nun auch die dort angeführten sprüche hersagt und nicht vielmehr ein anderer es wird eben von besonderen umständen abhängen, ähnlich wie wenn z b der bräutigam statt der brunt flüstert (2 1, 20 ff) Genau bestimmen zu wollen, wer in jedem einzelnen fall handelt oder spricht, falls es nicht ausdrücklich und unzweideutig gesagt ist, halte ich für eine vergebliche mühe So kann auch der „er“ in āharet (1, 1, 24) oder prāduskrtya (1, 1, 27 28 vgl mit 1, 1, 11 prānyanti pl) ein anderer sein als der in juhuyāt (1, 1, 27 28), oder der in abhyukṣet (1, 1, 9) ein anderer als der brāhmaṇin in abhyādhāsyān und jighṛkṣm (1, 1, 7 8) Dagegen ist z b bei bindlungen, wie 2 8, 21—25 oder zum theil bei wunschopfern wie sie 1 5 6 8 9 vorkommen weder eine vertretung noch ein wech el des subjectes möglich in ersterem fall ist es selbstverständlich der vater in letzterem der wunschende selbst Von dem gesichtspunkte aus dass „er“ oft

= x ist, würde nun auch der fall begreiflich erscheinen, weshalb ein nebensatz im weitesten sinne (gerundial- und andere sätze) ein anderes subject enthalten kann, als der hauptsatz. Im gegensatz zu früher (vgl. h. 1 p. XXV) wo ich geneigt war, incongruens der subjecte nur äusserst selten und unter ganz besonderen bedingungen anzunehmen, möchte ich sie jetzt weit häufiger zulassen, aber bloss zulassen und nicht fordern! So kann von den oben angeführten beispielen 1 3 7 prakṣāya ein anderes subj. enthalten als juhuyāt beide subj. können aber auch identisch sein. Demnach komme ich zu dem schluss dass die entscheidung in diesem und ähnlichen fällen nicht allgemein, sondern immer nur ad hoc also nicht von Gobh. und seinen interpreten sondern nur vom opferer selbst getroffen werden kann.

Wird aber hiedurch meine ganze interpunction in text und übersetzung die oft verschiedene sätzen mit unter umständen ganz verschiedenen subjecten zusammenzieht, nicht illusorisch ja geradezu falsch? Durchaus nicht denn wenn „er“ den allgemeinen character eines x hat so kann es aus logischen gründen kein hinderniss mehr bilden für grammatische satzconstructions verschiedener art so wenig wie unser deutsches „man“ z. b. in einem satze wie „nachdem man (z. b. eine familie) gegessen, bete man (z. b. eins der kinder st. der familie)“. Hätte demnach Gobh. in lauter einfachen sätzen geredet so wäre „er“ doch x geblieben also nach der seite nichts gewonnen somit können wir es ihm nur dank wissen dass er durch diesen umstand sich nicht hat beeinträchtigen lassen einen stil nach eigenem geschmack zu schreiben der auch uns besser gefällt. Er bietet uns oft ein volles abgerundetes satzgefüge das die comm. durch sutraabtheilung unbarbarisch zerschneiden. Sie thun es offenbar aus einem sachlichen grunde meinent auch sprachlich scheiden zu müssen was in wirklichkeit geschieden ist und getrennt vor sich geht ohne zu merken dass sie dadurch ein monstrum von sprachstil schaffen an dem Gobh. gewöhnlich unschuldig ist. Wenn sie also r b aus 1 1 7—9 drei sätzen machen

sagend, bei s 7 und 8 sei *ngmsamādhīnam kurrīta* (nach s 14) zu ergänzen, so ist gegen den sinn dieser ergänzung im grunde nichts einzuwenden, wohl aber gegen ihre form. Durch anwendung des verb *fin* werden zwei abgerissene sätze in gestalt zweier selbständiger *sūtra* geschaffen, ganz ohne noth, denn wenn ich bei *abhyādhāyan* und *yighrkṣan* deren form auf die grammatisch abhängige stellung der beiden sätze 7 und 8 vom hauptsatze 9 hinweist, mit einem weiteren untergeordneten satze ergänze, etwa mit „um seinen eigenen haustand zu gründen“, „um das hausfeuer anzulegen“, so erreiche ich hienit sachlich dasselbe, ohne zugleich Gobh s sprache gewalt anthun zu müssen. Uebrigens ist eine ergänzung an dieser stelle überhaupt nicht einmal nothwendig, was die *sūtra*theilung 7, 8, 9 nur noch als um so gewaltsamer erscheinen lässt. Oder welcher zwang liegt vor, z b die sätze 2, 1, 3—6 von 7 durch jedesmalige ergänzung von *kurrīta* (d c) zu zerreißen, während doch sämtliche accusative in 3—6 von *adhāya* oder *upanāmayet* abhängig sind, die worte also von *tadalābho* bis *upanāmayet* einen einzigen zusammengezogenen satz bilden? Ich möchte doch wissen, was die comm durch solche *sūtra*theilung für die sache gewinnen, oder warum wohl Gobh, falls er selbst der urheber der vorliegenden *sūtra*theilung wäre, sich grammatisch correcter, sachlich und logisch nicht zu beainstandender satzconstruktionen hatte bedienen sollen, um durch denselben widersprechende einschnitte gleichzeitig seine eigene sprache wieder zu verhunzen! Schulrücksichten? Das glaube, wer da will! Schließlich um noch ein drittes, wieder anderartiges beispiel anzuführen nach welcher seite hin lassen sich z b 1, 2 10 oder 3 5 2 21 als selbständige lehrsätze — denn das sollen doch wohl die einzelnen *sūtra* sein! — rechtfertigen, oder wie darf man z b 3 5 18 von 17, oder 20 von 19 trennen, da sie doch zu gegenseitiger ergänzung da sind? Dazu kommt noch die negative seite dass eine scheidung nach rein sachlichen gesichtspunkten nicht einmal immer consequent durchgeführt werden kann (vgl z b 1, 5, 13 6 13, wo das prä-

tarāh^o hutvā als eine für sich stehende handlung involvirend nichts mit dem übrigen gemein hat, ständen die worte am anfang des satzes, so würden die comm wahrscheinlich ein besonderes sutra daraus gemacht haben), wenigstens nicht, ohne manchen sutrasatz noch weiter bis zur unkenntlichkeit zu zerstückeln auch wird sie factisch nicht immer folgerichtig durchgeführt (vgl z h 1, 5, 10 gegenüber 3 5, 21 und 22) Mit all dem gesagten ist nun aber auch zugleich der letzte einwand beseitigt den man gegen meine interpunction noch etwa geltend machen könnte dass ich nämlich durch dieselbe oft sutra zusammenziehe von denen jedes einen mehr oder weniger selbständigen theil einer opferhandlung umfasst, wie etwa z b 1 6 13 ff oder 4 2 33 ff Aber mit der sprachlichen satzverbindung wird ja noch keine sachliche actverknüpfung behauptet! So meine ich denn mit meiner grammatischen interpunction die die sprachliche logik fordert und der sache nicht widerspricht eher ihr nur dienen kann, im recht zu sein und möchte mich nach wie vor der hoffnung hingeben, durch sie nicht nur den dank des lesers verdient, sondern auch der wissenschaft einen kleinen dienst geleistet zu haben

Dies, zusammengekommen mit dem, was ich in der ehl zur übers an gegebener stelle über den allgemeinen character des Gobh Gr-S gesagt sei zugleich meine indirecte antwort auf die fein gehaltene von tiefem verständniss zengende frage Oldenbergs (Deutsche Itzig 1860 Nr 24) „Man kann vielleicht fragen, wie h (naner) den begriff einer prosa, die ordentlich genannt zu werden verdient, näher präciren würd Ref bezweifelt, dass wie auch h diese lücke ansfüllen möchte die anwendung des betreffenden begriffs auf die darstellungsweise von sūtratexten sich mit erfolg vertheidigen lassen wird“ Wenn ich im vorstehenden zum theil vielleicht selbstverständliches gesagt, so hat es diese frage mitverschuldet im übrigen halte ich sie um so mehr für berechtigt als ich sie in der hauptsache im ms schon beantwortet hatte noch ehe sie mir zu gesichte gekommen war Weniger berechtigt aber sind meine r meining nach die worte M Winternitz

(Oesterr Monat schrift für den Orient 1885 Nr 3), dem es scheint als hätte ich mir „die grosse mühe der interpunction ersparen können, da sie doch „eine ganz vergeltliche“ (also gar keine interpunction? höchst bequem für den textherausgeber, aber sehr unbequem für den leser!) und „mit der interpunction der exegese kein wesentlicher dienst geleistet“ sei (soll der nachdruck auf „wesentlich“ liegen? aber selbst dann finde ich den satz höchst auffällig) „Wie will man doch abgerissene satze (äusserst selten bei Gobh!), schlagwörter zum auswendiglernen (wo bei G, wenn man nicht jedes einzelne wort so ansehen will?) — und das und nichts anderes sind ja die sūtren (nicht immer, ut exempla docent!) — als ordentliche prosa vor augen stellen? Der schüler lernt die sūtren zum verständniss hilft ihm der ācārya mit paribhāṣā und anuvṛtti, für uns ist der ācārya der commentator, und keine noch so muhevollen interpunction kann uns die erklärungen über anuvṛtti und nṛvṛtti des commentars ersetzen („ersetzen“? konnte mir nicht in den sinn kommen!) Es kommt also darauf hinaus das Gobh e prosa keine ordentliche, sondern eine unordentliche ist! Nun nimmt man an dem ausdruck „ordentlich“ allzu grossen anstoss, so mache ich einen vorschlag zur gute sagen wir also „ausserordentlich“

- 1 Herr Dr M Winterholz l c sagt „l, l, l hat Dr Knauer das überlieferte grhyakarmapi in grhyakarmapi verwandelt ich möchte aber die von allen mas überlieferte lesart nicht verwerfen Ist es nicht ein gefährliches princip gut bezeugte unregelmässige formen wegemendiren zu wollen? Fehlt es doch auch nicht an analogien, man vergleiche nur die zahlreichen composita welche Paṇ VI 3 115 ff auführt (dviguṇakarṇa, marmavit u a)“ Hiebel fällt zunächst der verdacht auf als ob ich mir ein „princip“ daraus mache, „gut bezeugte unregelmässige formen wegemendiren zu wollen“, noch auffällender aber ist die beaufung auf Paṇ l c. Verstehe ich Paṇ recht so lehrt er (l c 114—139) gerade das gegentheil von dem was W für grhyak^o daraus gewinnen möchte Denn P sagt a 115 kārpe lakṣaṇasya (erinnert an vorgänge wie G 3 6 3) und zwar vāpūṭayam (a 114) also bloss in diesem ganz eng begrenzten fall (welcher seinerseits wieder einige ausdrücklich

genannte ausnahmen d h also regelmässige formen hat) ergo sonst (in der samph ta wie in der profanliteratur) *a a b çobhanakarna (s 115) somit fällt unser wort unter die regel çobhanakarna und nicht unter die ausnahme dvigunakarna also auch nach P grhyakarman und nicht grhyakarman! Historisch und grammatisch betrachtet ist dvigunakarna = dviguna adv (cf dviguna dviguna kar also nicht adj) + karna m und ist entw karmadh = „ein in zweifacher weise gezeichnetes öhr“, oder bah = „e in zw w gez öhr habend“ („dvigunakarna wurde dem gegenüber wohl sein = „e n zweifaches öhr“ oder „e zw öhr habend“) also zu erklären wie a b auch viçvapûṣ (viçva adv +) „überall gede hen schaffend“ viçrabhu „in allem seiend“, viçvaraḥ „all herrschend“ viçvanara „überall bei menschen seiend“ u s w (cf Pan a 128 ff) oder dakṣapadvara (dakṣa adv +) n karmadh „eine thür nach süden“ adj bah „die thür andlich habend“ (dagegen z b dakṣamarga m „die südliche bahn“) etc, oder vṛthavac (vṛtha adv +) Gobh 3 5 19 n a w Da nun ein adv *grhya weder vorhanden noch vorauszusetzen ist so hat man grhyakarm^o zu lesen welche form factisch auch vorkommt Da es sich hier um ein karmadharaya handelt, dessen glieder = ein adj auf a (- a ya ta n dgl) + subst sind so verstehe ich auch nicht das berrn recensenten weiteren hinweis auf „die zahlreichen composita“ welche Pan von a 116 ab auführt da die „marmavit n a“ doch einen ganz anderen compositioncharacter an sich tragen und darum auch besonders classificirt werden müssen denn mutatis mutandis gilt von der form der composita dasselbe was von ihrem accent gilt (vgl meine abhandl K Z XXVII p 5 ff.) Da endlich grhyak^o weder eine analogiebildung nach mustern mit adverbialen vordergliedern auf a noch auch = ved grhya karmam ist da grhyak^o Khad 1 1, 1 (so lesen auch berrn Prof Oldenberg's freundlicher mit theilung in der that alle 4 mss) meiner ansicht nach ebenso durch unsere Gobh.-stelle hervorgerufen ist wie im Gagr (daher auch grhyasamgraha neben grhyasamgr) und in unseren comm — so alle gehen auf e n und dieselbe quelle zurück so werde ich grhyak^o so lang vertheidigen als bis man mir nachweist 1) dass grhyak^o — „grhya f. kultus im hanse“ (nWb) + k^o ist oder 2) dass es nominalbestimmte substantivkarmadharaya (zum ausdrück cf meine e eit abh p 9) gibt deren vorderghed ein einfaches adj auf a ist das als solches in der composition se n — a in — a verwandelt.

2 kṛtyam wie auch 3 7 2 4 2 5 ist wohl subst. das seiner bedeutung nach die beiden begriffe karmam + kartavyam involvrt also = „die (von jemand) zu vollziehende handlung“ (cf s 5)

3 „als die zeit“ so für die anführung häusl cultushandlungen sei es dass s e am vormittag bloss begonnen oder da zugleich auch abgeschlossen werden

4 vgl z b die gṛahyapahandlung 3, 7

5 sarvaṇi sc. gṛhyakarmāṇi s 1 Wegen der bedeutung des wortes sarva auch die gṛahyapahandlung mit einzubegreifen, wie das bhṛṣṭa-bhāṣya und N thun, ist unberechtigt und T polemisiert mit grund dagegen, dabei jedoch etwas zu viel gelehrsamkeit verschwendend und ohne den nagel so recht auf den kopf zu treffen (die auch selten lange polemisch gehaltene erklärung des sarva mag als ein muster indischer interpretationskunst gelten) An sich mag N insofern recht haben, als die gleiche vorschrist sonst auch für das gṛahya gilt damit ist aber, falls dem wirklich so ist, was T bestreitet, natürlich noch nicht gesagt, dass auch Q an unserer stelle bezug darauf nimmt, d h er redet hier nur von den gṛhyahandlungen, gleichviel ob solches auch auf das gṛahya passt oder nicht, die übereinstimmung wäre somit eine rein zufällige anvaharya ist nach den comm = ṛaddham dakṣiṇa ca Da es aber häusliche opfer gibt, bei welchen keins von beiden vorkommt, so kann sarvaṇi trotz des verstärkenden ava auch nicht einmal auf alle häusl opfer ausgedehnt werden, es sei denn dass anvaharya hier etwas weites bed hat, wie sie sonst nicht belegt ist also etwa allg „gebühr“, d h was, abgesehen von der selbstverständlichen gabe an den gott des betreffenden opfers, zu entrichten ist (an priester, gäste, bettler, manen, wesen etc) Die wiedergabe mit „ausgebühr“ will ich nicht vertheidigen, es geschah im hinkblick auf die breviloquenz des s, das möglicherweise folgenden sinn hat „alle mit einem reismus verbundenen hausopfer involviren eine an die priester zu entrichtende ausgebühr“ (vorausgesetzt dass priester daran theilnehmen) Wörter mit doppelter beziehung dürften sich in der autrasprache mehrfach nachweisen lassen (cf z b kṛtyam s 2, haviṣya 1, 3, 6)

6 abhiraṇa epitheton ornans s v s brahmsya = yathāśakti, d h den vermögensverhältnissen des opfernden entsprechend

7 „Eine anticipatio summi“ (Old) der gründung des eigenen haustandes durch die fensoranlegung = Q 1, 1, 2, wo weiter zu vgl Old.

8 va ein zweiter zeitpunkt

9 „ver, bedeckt“, damit es ana der kasto gestossene und andere unreine leute nicht durch ihren anblick entweihen (cf d c) — prag-udak nach d c = prag va udag va, möglich (cf zu 2, 8, 14), aber hier überweislich — parisamuhya nicht wie z b 1, 3, 1 = „das feuer zusammenfegen“, sondern „den platz (deçam, wohl nicht abhängig von ahṛitya) rein fegen, kehren“, so auch d c Wenn trotzdem T ein semi colon (d i wohl = unserem kolon cf 1, 4, 9 a, 10) nach va setzt, so ist das eine willkürliche sprachlich nicht zu rechtfertigende satzter schneidung — „beschnüre“ sc mit kumist (d c) — madhyatah heisst nach d c nicht vom mittelpunkt der viereckigen flache, sondern

vom südlichen theil derselben aus (h bloss madhyadeśat, d i nach T dakṣiṇaṣṭa eva, na tu madhyaṣṭa eve 'ty arthaḥ, so viell auch Khad 1, 2, 2, wo ich das dakṣipataḥ, cf Q 1, 7, 7, für eine verdeutlichung unseres madhyataḥ halte, vgl p 33 ff), weil sonst die nördlich laufende 21 aṅgula lange linie über die geschmierte ein hasta (= 24 aṅgula = 18 soll nach Stenzl Z D M G IX p 665) grosse hodenfläche hinausreichen würde (das ist wohl der sinn des hastamātra-bhāṇḍile 'py udaggaṭāḥkaviṇṇaṭyaṅgularekhaurodhat T) Ueber die linien (zahl, länge, entfernung von einander) und, wie es scheint (cf z b Stenzl zu A, 1, 3, 1 gegenüber anderen comm zu Gobh hier), auch über die grössere der geschmierten fläche herrscht schwanken (cf Bloomf zu Ggr 1, 52 ff), unsere comm erklären nach Kpr 1, 6, 9 ff, womit Ggr 1, 55 ff nicht harmonirt, was mit dessen entstehungsgeschichte (cf p 5 ff) zusammenhängt. Die angeführte erkl. des madhyataḥ möchte ich für eine concessio an die spätere praxis halten denn was sollte G bewegen, das wort, das sonst „von der mitte aus“ (d h hier wohl vom mittelpunkte der ja auch am leichtesten zu finden ist, aus, nicht etwa von der mitte zwischen ost und west in welchem fall der ausgangspunkt auf der südl seite der fläche liegen konnte) beizutreten, zu gebrauchen, falls an ihm mit demselben nicht ernst gewesen wäre? Man braucht sich ja nur die geschmierte bodenfläche grösser zu denken (etwa wie bei A 1 c) und so ist alles erklärt — madhye so udaggaṭāḥ (d c), genauer aber „innerhalb“ (gegenüber madhyataḥ) so, der beiden eben genannten linien, die zuerst gezogen werden — prastisrah tṣāgnah in zwischenräumen von je 7 aṅgula (entsprechend der nördlichen linie von 21 aṅgula) nach Kpr 1, 6, 10 u unseren comm, von je 6 aber nach Ggr 155. Betreffs der länge der linien dagegen herrscht vielleicht übereinstimmung. Nach dem Kpr. n d e. hat nämlich die südliche ostlinie die länge von 12 aṅgula, die drei anderen die eines pradeśa, nach der Kārika n h zu Q 1, 7, 6 ff, wo übrigens im ganzen nur drei ostlinien angenommen werden (urdhvaṁ ist wohl distributiv sing, also auf alle drei zu beziehen und = „senkrecht“, für die erkl. Old's 1 c wurde wohl schon allein npariśad genügen) sind alle = einem pradeśa („sarvaḥ pradeśasāpmitaḥ“ Kar), nach dem Ggr sind die pṛthivī und somāhṇī je 12 aṅgula, die zwischenliegenden indra und pratyaspātīnī je einen pradeśa lang. Nun ist nach dem nWb Çulva 1, 7 ein pradeśa = 12 aṅgula (dass diese angabe gerade sich in den Çulva findet ist von bedeutung), somit wären sämtliche ostlinien bei allen gleich lang und die bezeichnung Bloomf z p 557, wo die mittleren kürzer sind, dementsprechend zu ändern. Darnach wären die verschiedenen ausdrücke bloss aus metrischen rücksichten gebraucht (vgl z b auch Kpr 1, 6, 9 pramāṇam dradaśadgu lam, , navottaram, d i ein maass von 21 aṅgula, in der prosa würde

man natürlich sich so nicht ausdrücken) Möglich aber auch, dass pradeça kein ganz festes maass ist oder dass es im laufe der zeit veränderungen unterworfen war, unsere comm (z h zu I, 7, 21) sagen bloss was wir von anderwärts her schon wissen, dass pradeça „die spanne des ausgestreckten daumens und zeigefingers“ sei — Nach ullikhyā hat man uddhṛtya (P 1, 1, 2) hinzuzudenken (d e), vgl Stal zu P 1 c „die fünf ersten handlungen [parisamuhya, upalipya, ullikhyā, uddhṛtya & abhyukṣya] bilden die fünf weichen des bodans (pañca bbū-samskāras) oder das laksanam (Gobh 1, 1, 10) die bezeichnung durch welche derselbe zur aufnahme des feners geeignet wird“.

10 „lakṣanam wird die handlung genannt, die mit dem feigen beginnt und mit dem besprengen schliesst“ d e (cf au z. 9) — „überall“ so nicht bloss beim adhana, sondern überhaupt „wo immer das agni-pranayana stattfindet“ (d e) was jedoch nicht bei allen sog hausopfern der fall ist (von den bahispenden, zu welchen vgl ad 1, 4, 1, abgesehen z. h 4 5, 23), daher die wiedergabe des sarvatra mit sarveṇa gṛhyakarmasu Gsgr 1, 53 nicht ganz correct.

12 va ein dritter zeitpunkt für die begründung des hausfluers — paramesṭhin ist nach d e = agni karanam = samadbanam; daher und weil nach dem tode des hausherrn die erbtheilung erfolge, finden sie in unserem sutra die zeit der erbtheilung, wie sie P 1, 2, 2 u Gaut. 5, 7 ausgesprochen sei vorausgesetzt Das s aber deckt sich offenbar mit Ç 1, 1, 5, dem gegenüber daselbst s 4 einen besonderen zeitpunkt repräsentirt der zwar sonst mit dem in s. 5 enthaltenen zusammenfallen kann aber nicht zusammenzufallen braucht, es liegt also nach bei Gobh kein zwingender grund vor, die zeit der erbtheilung mit hineinzuinterpretiren (vgl Gsgr 1, 76) Ich halte daher Haas' vermuthung, dass hier unter paramesṭhin „der älteste bruder“ zu verstehen sei, für durchaus begründet (näheres s. daselbst p 286 u vgl Gsgr 1, 77).

13 Berührt sich zum theil mit Ç 1, 1, 6 ff (vgl wiederum Haas p 287) Es kann sich hier nur um dies fausti, d h. nach d e um bestimmte im kalender verzeichnete günstige tage und gestirne handeln (tithiḥ parvatara çobhanā jyotiḥśāstranamatā, nakṣātram api çobhanam jyotiḥśāstrānamatam eva) Ob d e recht haben wenn sie parvan durch pauryuṣam beschränken und tithinakṣatra-parvā setzen = tithiḥ ca nakṣātram ca tithinakṣatre nakṣātram ca parva ca nakṣatraparvan (nakṣatrasābdah lokakṛanyayeno bhayatra sambadhyate) vermag ich weder zu hejehen, noch entschieden zu verneinen, vermthe aber dass es sich um einen tag handelt an welchem alle drei tithi, nakṣatra und parvan zusammentreffen Meine übersetzung, die ich übrigens keineswegs sehr vertheidigen will (auch Weber, cf z b Veda kal p 39, weiss offenbar nicht recht was er dieses s fassen soll),

findet eine stütze in einer zweiten erklärung die das bhāṭṭabh na h N u T gibt tithinā paurṇamasya yañi nakṣatraṇi samakhyayanti (T 1 ^{adhyo}), iañi nakṣatraṇi maghadini dvadaça, te sam anyatamasya parvaṇa paurṇamasena samavayah samyogas tithinā atraparvasama vayas tasmin Hier wird auch nur eine art angenommen, zugleich findet so das compositum sprachlich seine einfachste erklärung — „mag“ (vgl. Ç 1, 1, 7, ob übrigens hier samatah = „bis speciellen wünschen“ (Web Naka p 295) „je nach seinen wünschen“ (Old), oder s v a „aus eigener lust“ („belehig“ Haas p 287) ist, dürfte nicht ohne weiteres zu entscheiden sein] soll andeuten, dass die dies fausti a 13 und die neu und vollmondstage a 14 für das adhana zulässig dass aber die a 7, 8 u 12 genannten zeiten immerhin wichtiger sind Warum Bloomf zu Ggr 1, 77 für Gobh nur zwei zeitpunkte des adhana annimmt ist mir unklar

14 „überhaupt“, weil ohne tithinakṣatra a 13 (cf d^o c)

17—19 gehören zusammen (cf b 1 p XVIII) lam^o wis 1, b. 10 also nicht etwa, s v s „je nach seinen speciellen wünschen“, d b ja nachdem er specielle wünsche damit verbindet kuryat = „handele er“ (in betreff des reibefeuers), nicht = „ac adhaam“ (d c) Die comm beziehen s 10 auf 7—18, vgl N s worte ya ete nyassamadadhañi dayah sad adhanakalpah aspta vo kta (6 od 7 offenbar ja nach der erkl von a 13) yaç ca ma va₁yakuledyah pañca guṇayayāḥ tatra gupadāṇa vācya yathā lam^o tatha kury^o iti

20 sa (mit nachdruck) se agniḥ, nicht, wie d c wollen, āc^o karta (bedarf keines nachdrucks, wenigstens hier nicht), an yaḍ frei construiert, der bedeutung nach = yasmā, wie 1, 4 8 = yam (als betonte relativa)

22 ff Mit a 21 ist der abschnitt über die begründung des hausfeuers abgeschlossen, 22 ff beantworten die frage nach dem beginn der ständigen abend- und morgenopfer, sowie nach deren verhältnis zu einander Das erste selbständige hausopfer fällt noch auf den ādhina^o tag und ist vom adhansopfer geschieden Ferner stehen das abend- und morgenopfer in wechselbeziehung an einander, so dass sie gewissermaßen als zwei theile einer handlung gelten (vgl zu a 23 die comm tad atra sayamahutyupakramam prataḥhutyantam ekam idam karma ti vinyayate, Kpr 2, 9, 1 sayamadi pratarantam ekam karma pratakṣate, N tasmad etayor madhye na nyat kiñcit karina karyam, T tataç ca yena va harica — kṛtena kṛtena va, dadhva pāyasa va (cf 1, 3, 6—8) — sayamahomah kṛtah fena va pratarahomā pi sama pañyo 'nyatra pratidheḥ) Nun fragt es sich 1) welches soll überhaupt als erster theil gelten das abend oder das morgenopfer u 2) welche stellung nimmt das morgenopfer am ādhanatage ein? Letzteres ist die kernfrage, von deren entscheidung alles weitere abhängt

„Einige verlangen ein opfer abends und morgens beim adhana“ (Old zu Ç 1, 1, 9), das werden also die sein welchen das morgenopfer als erster das abendopfer als schlußtheil gilt und von denen es eigentlich pratahsayam und nicht sayampratara heißen müsste, vgl d e zu s 23 keśam cic chakhanam agnibotram yatha pritarahutya pratara arabbhate sayamāhutya ca nisti t̥bute na tatha kauthamarapnyanyanam (T kau thumadinam) ity etad evalarepa darçayaty acaryah (das ist richtig wird aber natürlich nicht durch das wörtchen eva angedeutet) Ein zweiter standpunkt wäre der das morgenopfer am adhanatage wird dargebracht jedoch nur als zweiter theil der abend-pende des vorhergehenden tages somit würden die anhänger desselben die zählung mit dem abendopfer beginnen also auch das abendopfer des adhanatages als erstes hausopfer in dem neubegründeten hausstande betrachten Es ist aber noch ein dritter standpunkt möglich man bringt das frühopfer am adhanatage gar nicht dar und betrachtet als ersatz hierfür, das adhanaopfer, das, da es nach s 3 auf den vormittag fällt, gewissermaßen auch als morgenopfer gelten kann, in diesem fall muss natürlich erst recht das abendopfer als erster theil des morgenopfers angesehen werden und von ihm aus die zählung beginnen Beim ersten und zweiten standpunkt wäre iti = „sagt man“ (cf b 1 sub iti und ea), in ersterem fall würde Gobh den „man“ ganz in letzterem nur halb widersprechen Beim dritten standpunkt wäre iti in verh mit huta bh̥ = „gilt als“ (cf die übers.) d. h. in den aug n G a und anderer Allen dreien liegt die idee der einheit des abend und morgenopfers zu grunde, sowin d r letzteren ständigkeit, die auch am adhanatage nicht verletzt werden soll weil dadurch so zu sagen ein riss zwischen dem fr̥her und j̥at̥ einträte, was nicht geschehen darf doch trägt nach dem dritten standpunkt die Überbrückung im grunde bloss einen theoretischen character Dass aber am adhanatage de facto das morgenopfer auch ausfallen kann darauf scheinen mir die von T zu s. 22 entworfen glocken eines amṛtyantaram hinzuweisen yasmin aha vivāhah ayāt āyām ārabhya (āva tu) paricaryam vivahagner vidadhīta svayam dvija | yadi ratra vivāhagaur utpannah ayat tathā satī | utpannaśyo itarasyā hnaḥ sayam paricared amum || d b nach den gṛhyacommentatoren „wenn das hochzeitopfer bei taga stattfindet, dann fällt der anfang des opfers auf die abendzeit wenn nachts, dann auf die abendzeit des folgenden tages“ (cf T ibid) Wo bleibt in letzterem fall das morgenopfer?

24 „apah paricar“ ist dasjenige wasser mit welchem das agra mundauspülen das besprengen u a w besorgt wird“ (d e.)

23 nd te — ndgnte ravan (T) aarvasmīn dṛṣṭo nā tynecāḥ st̥ te (N) anudite a v a „unmittelbar vor sonnenaufgang“ Ugr 1, 72 kennt noch a nen dritten moment „wenn die sonne hälftig aufgegangen.“ von dem G nichts weiss (cf. Bl.)

1—4 „Die ausdrücke *yajnopavitin*, *pracinavitin* und *navitin* beziehen sich nicht bloss auf die opferschnur, sondern auch auf das kleid, und in ermangelung beider soll ein aus *kuçagras* gedrehtes seil in der vorgeschriebenen weise umgehängt werden“ (Stenzl zu A 4, 2, 9) Die wiedergabe des *yajnop* u *pracinav* mit „rechts-“ u „linksbehängt“ rechtfertigt sich aus diesen stellen, aus denen nämlich hervorgeht, dass das herabhängen der schnur an der einen seite charakteristisch ist, als ihre befestigung auf der schulter daher konnte die bezeichnung *pracinav* entstehen, wörtlich „südlich behängt“ (so Stsl) weil südlich blickend, nicht gut Old „mit dem opferbehang nach rechts“ (ähn! die Wbb) Der *yajnop* blickt östlich und die schnur hängt unter seiner rechten achselhöhle herab daher näher „südlich-“ od „rechtsbehängt“, allgemein „opfermäßig behängt“ (z b I, 1 2), weil dies die gewöhnliche art

5 sguer wie 2, 9 25 10, 33 wohl von *nterpya* abhängig, wo durch das *udañ* (nicht *adv* *udag*) wie *pran* 2, 10, 33, *pratyāñ* 2, 10, 36 begreiflicher wird

6 *abhyuk-ya* nicht = *prak-alya* c 5 (cf zu I 3 7)

9 „das da beauftragt werden könnte“ nämlich bezüglich seiner ursprünglichen reinheit (*idam guddham jasm na ve ti sandehamuraskya* etc) — *samspṛṣet* wie s 7 und nicht = *praksalayet* (d c), sondern s v a „hetupfe“

17 cf Manu 2 53 *brāhmanā viprasa trībhenā nityakālam upa-
spṛṣet* | *na pīṛyena kadacana* || Möglich auch dass *trībhenā* wie *Lāty* 3, 4 5 *adv* ist, na t^o also = „nicht auf die ungehörliche weise“, d h auf die gewöhnliche weise, die ungewöhnliche weise zeigt sich beim manenopfer (cf neben I 2, 4 z b I, 4 12 *avastlav*)

20 Nicht gehend (11), nicht stehend (12), nicht seines beines (so beim sitzen gerade) ausstreckend (21), nicht unvorgebeugt (15), also auch nicht liegend nicht knieend, sondern sitzend in orientischer weise mit untergeschlagenen beinen (*pracharya* s 27 kann heissen „gerade oder gespreizt ausstreckend“, aber hier jedenfalls nur beim sitzen nicht beim stehen) In dieser stellung nimmt er die handlung vor *anar* *urvor aratur kṛtvā* (nach einem cit T a), mit dem oberkörper nach vorn gebeugt (warum? *uechagānam apām āḡṣṇu jataḥ patanti* d c zu s 15), er ist also „*abahyāñśah*“ = *na bahy*, d h seine schultern oder arme, sollen dabei nicht über die knie nach beiden seiten hinausreichen, was an sich bei dieser stellung wohl möglich wäre und vielleicht bei anderen üblich ist Ob daher das Wbb *bahyāñśa* *adv* mit recht der bed nach = *bahirjānu* *adv* setzt? Denn man erwartet *bahy* sei „die hände“ *bahirj* dagegen „die knie ausserhalb habend“ so dass also *bahy* correspondierte mit *abahirjānu* (6 gr I 4c, cf Bl 1b) und *bahirj* mit „*abahy*“ od *na bahy*, sofern die arme ausserhalb hat, wer

die knie innerhalb hat und umgekehrt bahur^o nach d n\yb ist an deuten = bahur janu „ausserhalb der knie“ ac. die hände (cf antar janu bahurdvara u. a.) wogegen sich an sich natürlich nichts einwenden lässt. Meine bemerkungen haben auch nur den zweck zu erfahren ob diese deutung aus den texten sich mit nothwendigkeit ergibt da von ihrer beantwortung die entscheidung abhängt ob überall die selbe form beobachtet wird wie sie Gobh lehrt und voraussetzt.

21 d. h. er habe nur ein kleid das untergewand an (d c)

28 Ohne meine erklärung des antatas h 1 p XVII als sicher hinstellen zu wollen, kann ich doch nicht umhin aus dem oben p 20 citirten mir damals noch nicht zur hand gewesenen ansatz M Willhams noch die von ihm p 170 gemachte bemerkung anzuführen dass der Indriyasparśa, um den allein es sich auch bei Gobh handelt bei den füssen beginnt und mit dem kopfe endet. Dieser form der igvdisten entspreche antata! während sie in 1, 2 & ff ihr gegenstück hat. Lage nun bei Gobh eine combination beider formen vor, so dürfte man nichts auffallendes darin finden. Auch mag zu handlungen in umgekehrter oder versetzter folge noch verglichen werden z b 1, 3 5 2 8, 20 gegenüber 12.

29, Unsero comm setzen te = ca offenbar um vianu 2, 62 (cf Jaju 1, 21) mit einbegreifen zu können, dann gälte das sutra bloss den brahmanen.

3 1 praanacet ac vor sich hin, d i ostwärts da der opferer östlich blickt (d c)

5 vyatiharān — abhyantarataḥ kurvaṇ (T) vyatīśajan prati lomikurvaṇ (N) d h parjyatsapatambhakotiṃ abhyantarato vasana lotiṃ ca bahiḥ kuryāt, oder (va) vyatiharān — vyatīśojayan mīṣṭikur van (T), ekatra samīghnaḥ (N) Anders aber sagen vyatīharo vikarsaḥ vyatīharan vikṣantastāḥ kurvaṇ ity arthaḥ — abhiḥparyuktaḥ — dharmya abhyantarataḥ kurvaṇ ac homiḥvaṇ homarthaṃ nṛkṣiptam vṛiḥyādī (d c) oder (athavā) abhimukhyena an eṣā aparāyan ity etat (T)

6 haviṣya (cf 1 4 3 u a) involviret zwei begriffe (cf zu 1, 1, 5), nämlich nicht bloss „opfermässige“ (so z b Stenzl nach N zu A' 1; 2 1), sondern auch „aus havi bestehend“ (havi als best. stoff). — kṛtasya — odanāder va akṛtasya — vṛiḥyāder va id c.), dazu vgl Ggr 1, 93 inhaltlich = kṛp 3 5 3 kṛtam odanasaṅkṛtādi tanjūlādī kṛtakṛtam [vṛiḥyādī ca kṛtam proktam iti haviṣyam triḍha buddhaiḥ] „kṛtakṛtam“ legt zeugniss ab von einer späteren mehr künstlichen stoffische dung von der G noch nichts weiss (auch a b Gaut nicht) kṛta umfasst nach G alle mehr oder weniger flüssigen stoffe (maṣ, saure milch etc + 8) akṛta die festen körper (reiskornar etc) was aus dem folg & hervorgeht. Wenn nämlich

7 bezüglich der *kṛtāpaeṣa prakālya* welches *verbūm* stets im strengeren sinne des wortes „abwaschen waschend abreiben“ *ac* mit der hand heisst (cf z b 1 2 5) gesagt werden kann und ausserdem das *prodakam kṛta* (d h viel das wasser durch die finger ablassen lassen indem man die körner mit der hand zurückhält) möglich sein soll so kann sie nur aus festen körpern d h also hier aus körnern bestehen, was Q 1 3, 12 ausdrücklich bestätigt. Aus dem gegensatz hierzu ergeben sich für die *kṛtāpaeṣa* die flüssigen stoffe. Statt *kṛta* haben A 1 2 1 Q 2, 14 3 den ausdruck *siddha* der sich ansehnlich mit jenem deckt (eine besondere bezeichnung für die festen stoffe ist mir bei ihnen nicht aufgestossen). Im A 9v-Qr-S 2 3 werden fünf gegenstände (milch reisschleim brei saure milch, butter) als opferapaeṣa genannt* (N nach Stal zu A 1 9 5), das sind die *kṛta* oder *siddha*. Wenn nun derselbe N zu A 1 2, 1 *siddha* erklärt als „gekochte speise also keine säure oder saure milch“, so geräth er ohne es selbst wahrzunehmen in widerspruch mit der vorhin gegebenen erklärung (man beachte dass A 1 2 1 u 1 9 5 *en* und dasselbe opfer im augz haben und dass auf letztere stelle N mit *verbū* 4qr-Qr-S 1 c anwendet). Woher der widerspruch ist leicht ersichtlich. N setzt *siddha* = „gekocht“, wodurch natürlich wenigstens die saure milch so *spyo* ausgeschlossen wird. Dazu aber hat er kein recht (auch P 1, 9, 2 schliesst ausdrücklich die saure milch mit ein) zumal das wort, wie es scheint in dieser bod selten und nur in späterer sprache vorkommt. *siddha* ist so gut *term* *techn* wie *kṛta*. Ähnliche beispiele ad hoc gegebener interpretation d e lassen sich auch sonst nicht unschwer in grösserer anzahl nachweisen — *jahyat ac* mit der hand im gegensatz zu a 8 (d e vgl N zu A 1, 9, 5 „die flüssigen gegenstände opfert er mit dem aruṇa die festen mit der hand“ Stal) — Das abwaschen und wasserabgiessen geschieht nicht zur opferzeit, sondern schon vorher (*pūrvam eva viśhyādī prakālya pragatōdakam ca kṛtva kṛtāpaeṣaḥ cūtan bhājanā | āgā'o ra homakāle tasmad eva ddhṛtyo ddhṛtva jahuyāt d e na ta homakāle prakālyet | apraga tadakatavā gner apacayapatter ity abhīprayah T*)

9 ff „still“ d h er dankt dabei „dem *prajāpati* heil“ (d vgl cf. A 1 9 7 P 1 9, 3 ff, Q 1, 3 13) *tāgim* wird von d e bald mit *manasā dhvavan* bald mit *amantrakam* erläutert zu 3, 9, 4 (Stal T noch hinzu: tad eṣa bhavento bhūmikṛevāḥ pramāṇam (cf ehl p 18 ff) Wie thūm gegenüber *vāgysta* (cf zu 1 4, 1) näher bealimnt werden soll, lässt sich aus Q nicht ermitteln. — Zu *uttara* cf sd 1 4, 4

11 *asiddham adh** es ist das *achyavami* Ggr 1 24, Kgr 1, 8 21 (die worte *bloem* z ex Ggr 1 27 d e *asiddha* werden „*āhāvā*“, also *ehus* *mantra* aufgelegt“ sind *asiddha* d h *asiddha* d h

sprüch mantra (auch ohne svahā sein kann) — anu in anuparyukya hat gegenüber paryukset s 4 hier vielleicht temporale bed — „in derselben weise wie nhen s 1—4

14 ff khad 1, 5, 17 patnī jñahyād ity eke grhah patnū gṛhyo 'gnir eya itī d i „die gattin opfern“, sagen einige, „weil es heisst die gattin ist“ etc. zeigt sich als eine deutliche interpretation unserer stelle, darnach wurde sich meine vermuthung h 1 p XIX, dass iti bei Gobh höchstens bis grhah zurückreiche, bestätigen, hingegen die annahme, dass die worte kamam 1. 2 homam nicht zum citat gehören, sich als falsch erweisen. Man sehe also in a 15 ein doppelcitat bis 2 homam sind es die worte der udāharanti s 14, die zur begründung ihrer ansicht „grhah etc“ anführen. Was mich zur falschen interpretation verleitet hat war das fehlende iti in l. 4, 27 neben anderen bedenken, die nachträglich noch zu nennen zwecklos ist. Statt der punkte setze man also in den text am endo von l. 3, 14 4, 27 9, 20 kolons, bei l. 4 27 muss dann natürlich auch das — gestrichen werden. Das letztere citat schliesst wohl mit s 28, wo vielleicht das iti wegen ha als überflüssig erschien (das khad hat die stelle leider nicht). O setzt das iti der anführung sonst consequent, doch fehlt es auch l. 9, 3 ff ; 3, 5. Wenn übrigens das Kh an unserer stelle, sowie bei l. 9, 20 = Kb 2 2, 9 das umfassenders udāharanti mit eke wiedergibt, so ist die berechtigung hiezu sehr fragwürdig, denn es unterliegt wohl keinem zweifel, dass O hier die ansicht der udāharanti theilt, was kaum der fall wäre, wenn sie = eke wären (cf p 56) — udāharanti an allen drei stellen ac brahmaparakyam od 2 kyanī nach d c. — s 14 u 15 als erläuterung des havayet s 13 (d. c.)

16—18, die voller schwierigkeiten atacken, kann man auch als einleitung zu den im folg cap behandelten bahispandan betrachten, die, wenn das essen bereit steht (nigṛhīte), offenbar noch vor der mahlzeit dargebracht werden — Ob bhūtam alles ist, was die frau zu sagen hat, oder bloss das erste wort eines spruches, dürfte nicht ohne weiteres klar sein, doch erscheint mir das erstere als wahrscheinlicher, um so mehr, als auch d c bhūtam nicht als mantra bezeichnen — pravacayet se patnīm d h er sage ihr „sprich bhūtam“ (d c), es liess sich also geradezu mit „sie spreche ihnen nach“ übersetzen. Ueberhaupt begannen uns bei O mehrere causativa, die weniger die bed „er veranlasse zu thun“ zu haben scheinen, als vielmehr „er thue vor und der andere thue nach“, vielleicht sind sie zahlreicher als wir annehmen möchten. auf einzelne fälle werde ich gelegentlich aufmerksam machen. — s 17 bereitet die grösste schwierigkeit h leitet es ein durch „kasmā kale katham ca pravacayed ity ata āha“ I nimmt diese worte in seine erklärung des s mit auf die folgendermassen lautet (ich gebe die hier vollständigste fassung, kṣāṇagaya kṣāṇajñāyaya acūhanayā vacā,

tam vine ti vyatyayene jam titya drastavya | nithava | rite pradipte,
 prakrtatvad agnan vaicvaderartham iti vakya (cah | bhastabhaaye tu
 (wörtlich = N) rite gata | rgatan | kasmim? prakrtatvad agner
 (N heist richtig anner) homartham agnasavidham (N richtig sannidhavi)
 sandite ity arthah | etasmin kale pravacayet | iti vyakhjatam | tatha ca
 grhapatina bhagaya vaca bhutam iti brui ty evam abhihita patni çucir
 bhutva samanadina bhagaya vaca çobhanaya vi-pastaya bhutam iti bruyad
 ity arthah | grhapateb khalv acantodakena krtiyam ity anenai va çaucam
 siddham iti çucir bhutva ty etat patnasamhandhavi vakasyai va "caryah
 sūtrayam cakare ti gamyate Hier ist sachlich richtig erklärt nur das
 çucir bhutva, alles andere halte ich für falsch Wird rite als loc abs
 von ar betrachtet so kann bhagaya vaca unmöglich von pravacayet ab-
 hängen Die abhängigkeit des rite bh° v° von pravac° ist aber auch dann
 ganz unwahrscheinlich wenn rite = vina gesetzt wird (cf h 1 p XXV)
 auch erwartet man in solchem fall den sūtraabtheilungsstrich nach vaca
 und nicht nach pravac° Verbände man nun diese worte mit bhutva
 so wüsst man nicht wie man das sachlich rechtfertigen sollte Es
 bleibt also nichts übrig als rite bh° v° zu pratijapāti zu ziehen somit
 bildet çucir bhutva ein zwischensätzchen das den zweck hat auf's nach-
 drücklichste zu betonen dass das ag ācamana 1 2 5—28 vorausge-
 gangen sein muss Solche zwischensätzchen zwischen ergänzung und
 prädicat in einem einfachen satze sind zwar selten lassen sich aber mit
 sicherheit nachweisen a b 1 5 13 6 13 pratirabhinūti hutva (cf ad
 1 c und o p 124 ff) 1 8 o npasturya (havisā d i natürlich "as
 nicht "e hängt von avadyati ab, Kh 2 1 19 hat auch die deutlichere
 wortstellung npasturya haviso vady°) ebenso 1 8 12 2 8 o apam
 anjalim purayitva, 1 5 26 aplutya (so am vormittage nach d c)
 Was heisst aber nun rite bhagaya? Dass die zweite erklärung T s der
 er den vorzug zu geben scheint (aihava) sowie die des bhastabh° u N
 verwerflich sind leuchtet ohne weiteres ein aber auch die erste T a
 die im nñb durch die aufnahme der lesart abhagaya getheilt wird
 hält nicht stich einmal weil es nicht abhag° sondern bhag° heisst und
 sodann vor allem weil rite = "ohne" sonst nie mit dem instr construiert wird,
 so dass also selbst T a conjector (?) abhag° nichts helfe rite als adv u v a
 „in rechter weise“ hätte eine bedeutung wie sie der aufsprache fremd
 sein dürfte Zugegeben aber so wäre möglich, so wäre damit doch
 für bhag° nichts gewonnen denn 1) existirt kein adjectiv bhaga und
 2) wenn man ein solches für unsere stelle ansetzt es etwa durch
 „glücklich“ erklärend so weiss man doch gar nicht, was das „in t glück-
 licher rede“ hier soll Will man also die stelle nicht als ganz verdorben
 ansehen, so bleibt in der that nur ein ausweg übrig den herr Prof
 v Roth (nach brieflicher mittheilung a h 1 vorw) gefunden Er ver-
 muthet nämlich „rtebhagaya ed rtebhagaya“, d h, „er spricht sein

om einfach hin nicht wie sonst d o ó ó om n s. w. *, compos. mit rje „ohne“ s nWb a r Ich halte diese conjectur nicht nur für höchst elegant und geistreich, sondern auch für richtig und keiner weiteren begründung mehr bedürftig Sie in den text zu setzen, dazu hatte ich wissenschaftlich kein volles recht, in die übersetzung aber nahm ich sie unbedenklich auf Schliesslich sei noch bemerkt, dass das ganze s. eine allzu gleichgültige rolle spielen würde, wenn die motivirung d e patni-samb^o cakara etwa auf sich hätte, dass es im Khad fehlt, hat den in der einleit. angegebenen allgemeinen grund — Ob „(N N)“ berechtigt und ma'kha nebst übers. zutreffend? Kh 1, 5, 18) „ma kã ABD, ma sa C Zur erklärng verweise ich auf A past Dharm 11, 1, 3, 11“ (Old briefl.) Leider ist mir letzteres werk nicht zur hand. Meiner übersetzung liegt die vorstellung zu grunde er sagt „verehrung dem N N“, d. h. einem bestimmten gott, entweder stets ein und dem selben, oder, was näher liege, jedesmal einem anderen Die en leiso (upãngu) genannten gott soll das weib den tag oder die nacht über an andere nicht verrathen, d. h. dessen name ihnen eine art teil-mau vor schlimmen dingen bleibe Vielleicht berührt sich das mit dem, was 7 p 93 von den fünf mahayajnas (s. w. a.) sagt dass sie nämlich sein janca sunah (T pancasuns) pa papa nntta ye (der ausdr. pañca sun^o offenbar Manu 3, 68 (1 entlehnt)

- 4 Cap 4 handelt von den sog. grossen opfern (mahayajna) deren es fünf gibt (cf. A 3, 1 1—3, P 2, 9, 1) das gottes- (deva-), weien- (bhuta-), manen- (pitṛ-), andachts- (brahma-) und menschen- oder gatt- opfer (manuṣya od. uryajna) Das erste erstreckt sich bei O auf 3—4, das zweite auf 5—11, das dritte auf 12, das vierte wird gar nicht erwähnt weder hier noch sonst, und das fünfte a 2 bloss angedeutet. Das deva- ist identisch mit dem vaiṣṇavedaopfer (über den dehnbaren begriff desselben vgl. Stzl an 1, 1, 2, 1) Nach A 1 2, 4 werden die gottheiten desselben beim baliopfer repetirt, möglich, dass es auch bei Gobh so ist (cf. zu a. 4) Vom gesichtspunkte der gottheiten aus wäre dann anzudeuten a) das deva- od. vaiṣṇavedaopfer auf 3—8, b) das bhutaopfer auf 9—11, das manenopfer auf 12 Deutlicher aber wird die abeildung, wenn man sie nach der form des opfers, wie und wo es dargebracht werden soll, macht Dann zerfallen nämlich die drei ersten opfer a) in feueropfer 3—4 u. b) in depouirungsopfer, die also nicht im feuer vollzogen werden 5—12 Diese letzteren sind die sog. bali Die gaben an die manen (a 12) die ebenfalls bloss niedergelegt und nicht im feuer geopfert werden haben bei Gobh nicht die directe bezeichnung bali (dagegen s. b Kpr 2 3 13 pitṛyaṇ baliṃ) scheinen aber dazu gezählt werden an können (cf. baliṣam s. 12 ananya baliṃ yajanya s. 30, in yajam fallt auch im vides

linie balı nur die gaben die für die wesen (9—11), zu denen auch die gottheiten des feneropfers (A' 1, 2 4) oder wenigstens ein theil derselben (cf F. 4, 5—8 besichte namentlich prajapatya a 4 u 8) gezogen werden können, deponirt werden (nidadhyāt, abnadhānam a 6 ff, nicht jubhayat, abhūti 3 ff) Wenn es nun a 1 heisst atha balin haret, so bildet das bloss die einleitung zu a 5 ff cf N vaiçvadevam (was in diesem fall = devayajnam a 3—4 wäre) kṛtvā 'tha 'nantaram balin haret, nicht aber darf man daraus schliessen, dass auch a 3—4 unter die balı zählt — Zum brahmaopfer gehört nach den comm a) das lehren und lernen des veda, b) der gr̥tiyapa und c) der vamadevyagēsang Diese dreitheilung wird Kpr 2, 3, 5 an ihre gemacht, wo nämlich die zeit bestimmt wird, wann das brahmaopfer angeführt werden kann aa (so der brahmayajna) ca rvak tarpapat karyah paçead va pratarahuteh | vaiçvadevavāsane va na nyatre i nimitlakat || Es findet also, meinen sie (cf T p 111) das brahmaopfer, wenn es = vadastudium statt unmittelbar nach dem frühopfer (also nach 1, 3, 12 n vor 1, 4, 3, resp 2), wenn es = gr̥tiyapa unmittelbar vor dem tarpapa, d i dem manenopfer 1 4, 13 (nicht dem ananangam tarpapam) wenn = vamadevyagesang am ende des vaiçvadevaopfers d h also hier wohl unmittelbar nach a 12 Ursprünglich wird das brahmaopfer bloss ein andachtsopfer sein, das in der recitation eines bestimmten vedaabschnittes, was als opfer angesehen wird besteht daher vadhyaya A' 3 1, 3 2, 1 Der historische kern der erklärung d c wäre darıach bloss der, dass das andachtsgebet ja nach verhältnissen und zufälligkeiten kürzer oder länger oder durch andachtsandlungen im weiteren sinne wie lernen des veda etc, vertreten sein kann So kann unter umständen auch der vamadevyagesang als brahmaopfer acceptirt werden, im grunde ist er aber das nicht, wird vielmehr bloss als schlussact einer opferhandlung als eine art „segne und behöhe“ vorgeschrieben (1 9 20) Die drei ersten, überirdischen wesen dargebrachten opfer (a, 3—12) werden offenbar rasch nach einander vollzogen und es ist von vorneherein unwahrscheinlich, dass sie durch das brahmaopfer unterbrochen werden (cf arvak tarpapat) Es mag dieses aber falls es kurz ist zwischen das manen und gastopfer fallen, dem entspricht auch die A 3, 1, 3 gegebene aneinanderfolge der fünf grossen opfer Ist es hingegen länger, d h ist es der stadhyāya, eine art abend und morgenausacht, der längere zeit beansprucht, so ist es unwahrscheinlich, dass es zeitlich seinen platz zwischen dem manen und gastopfer hat, und zwar schon aus dem ganz natürlichen grunde, dass, wenn das essen warm aufgetischt wird (an kalte speise wird zunächst nicht gedacht) nicht viel zeit zu verlieren ist, wenn man es nicht kalt geniessen will denn der hausherr darf nicht eher essen als bis er die fünf grossen opfer dargebracht So bleibt in diesem fall in der that nur die eine zeit übrıg die zwischen das

om einfach hin nicht wie sonst d-o-d-o-d om n a. w", compos mit rto „ohne“ a. nñb a r Ich halte diese conjectur nicht nur für höchst elegant und geistreich, sondern auch für richtig und keiner weiteren begründung mehr bedürftig Sie in den text zu setzen, dazu hatte ich wissenschaftlich kein volles recht, in die übersetzung aber nahm ich sie unbedenklich auf Schliesslich sei noch bemerkt, dass das ganze a. eine sehr gleichgültige rolle spielen würde, wenn die motivirung d e patni samb^o cakara etwas auf sich hätte, dass es im khad fehlt hat den in der einleit angegebenen allgemeinen grund — Ob „(N N)“ berechtigt und ma "kha nebst übers. zutreffend? Kh 1, 5, 181 „ma kea ABD, ma sa C Zur erklärung verweise ich auf A past Dharin II, 1, 3 11" (Old brief) Leider ist mir letzteres werk nicht zur hand Meiner übersetzung liegt die vorstellung zu grunde er sagt „verehrung dem N N", d h einem bestimmten gott, entweder stets ein und dem selben, oder, was näher läge, jedesmal einem anderen Diesen leise (npñcu) genannten gott soll das weib den tag oder die nacht über an andern nicht verrathen, damit dessen name ihnen eine art talisman vor schlimmen dingen bleibe Vielleicht beruht sich das mit dem, was T p 93 von den fünf mahayajnas (s w a.) sagt, dass sie nämlich sein pancu sūnah (T pañcasūna) pa pāpanūtiaye (der ausdr pa ca sun^o offenbar Manu 3, 68 71 entlehnt)

- 4 Cap 4 handelt von den sog grossen opfern (mahayajna) deren es fünf gibt (cf A 3, 1 1—3, P 2, 9, 1) das götter- (deva-), weien- (bhūta), manen (pitṛ) andacht- (brahma) und menschen oder gast opfer (manuṣya od. nṛyajna) Das erste erstreckt sich bei Q auf 3—4, das zweite auf 5—11, das dritte auf 12, das vierte wird gar nicht erwähnt weder hier noch sonst, und das fünfte s 2 bloss angedeutet Das deva- ist identisch mit dem vaiṣṇadevaopfer (über den dehnbaren begriff desselben vgl Stzl zu A 1, 2, 1) Nach A 1, 2, 4 werden die gottheiten desselben beim bahopfer repetirt, möglich dass es auch bei Gobh so ist (cf zu s 4) Vom geschlechte der gottheiten aus wäre dann auszudehnen a) das deva- od vaiṣṇadevaopfer auf 3—8, b) das bhūtaopfer auf 9—11, das manenopfer auf 12 Deutlicher aber wird die scheidung, wenn man sie nach der form des opfers, wie und wo es dargebracht werden soll macht Dann zerfallen nämlich die drei ersten opfer a) in feueropfer 3—4 n b) in depouirungsoffer, die also nicht im feuer vollzogen werden 5—12 Diese letzteren sind die sog bahi Die gaben an die manen (s 12), die ebenfalls bloss niedergelegt und nicht im feuer geopfert werden haben bei Gobh nicht die directe bezeichnung bahi (dagegen a b Kpr 2 3 13 pitṛyam balim), scheinen aber dazu gezählt werden zu können (cf balicṛyam s 12, anṇasya balim pitṛjanyā s 20) In jedem fall sind es erster

hine bali nur die gaben die für die wesen (9—11), zu denen auch die gotttheiten des feueropfers (A 1, 2 4) oder wenigstens ein theil derselben (U I, 4, 5—8 beachte namentlich prajapatya a 4 u 8) gezogen werden können, deponirt werden (śadadhyaś, ānuvidhanam s 6 ff, nicht juhuyāt, ahutiḥ 3 ff). Wenn es nun s 1 heisst atha balin haret, so bedeutet das bloss die einleitung zu s 5 ff, cf N vaiśvaderam (was in diesem fall = devayajnam s 3—4 wäre) kṛtvā 'tba 'nantaram balin haret, nicht aber darf man daraus schliessen, dass auch s 3—4 unter die bali zählt — Zum brahmaopfer gehört nach dem comu a) das lehren und lernen des veda, b) des śrutijapa und c) der vamaḍevya gesang. Diese dreitheilung wird Kpr 2, 3, 5 zu liebe gemacht, wo nämlich die zeit bestimmt wird wann das brahmaopfer angeführt werden kann na (so der brahmayajna) na yvak tarpapat karyah paścād va pratarahuteḥ | vaiśvadevavarane va na 'nyatre ti nimitlakat || Es findet also, meinen sie (cf T p 111) das brahmaopfer, wenn es = vedastudium statt unmittelbar nach dem frühopfer (also nach 1, 3 12 u vor 1, 4, 3, resp 2), wenn es = śrutijapa unmittelbar vor dem tarpapada 1 dem manenopfer 1 4 12 (nicht dem ananangam tarpapam), wenn = vamaḍevyagesang am ende des vaiśvadevaopfers, d h also hier wohl unmittelbar nach s 12. Ursprünglich wird das brahmaopfer bloss ein andachtsopfer sein, das in der recitation eines bestimmten vedabschnittes, was als opfer angesehen wird besteht daher avadhyaya A' 3, 1, 3 1, 1. Der histuriacha kern der erklärung d c wäre darnach bloss der, dass das andachtsgebet je nach verhältnissen und zufälligkeiten kürzer oder länger oder durch andachts-handlungen im weiteren sinne, wie lernen des veda etc vertreten sein kann. So kann unter umständen auch der vamaḍevyagesang als brahmaopfer acceptirt werden. im grunde ist er aber das nicht, wird vielmehr bloss als schlussact einer opferhandlung als eine art „segne und behüte“ vorgeschrieben (1 9, 29). Die drei ersten, überirdischen wesen dargebrachten opfer (s. 3—12) werden offenbar rasch nach einander vollzogen und es ist von vornherein unwahrscheinlich, dass sie durch das brahmaopfer unterbrochen werden (cf arvak tarpapat). Es mag dieses aber falls es kurz ist, zwischen das manen- und gastopfer fallen, dem entspricht auch die A 3, 1 3 gegebene aneinanderfolge der fünf grossen opfer. Ist es hingegen länger, d h ist es der avadhyaya, eine art abend- und morgenandacht, der längere zeit beansprucht, so ist es unwahrscheinlich, dass es zeitlich seinen platz zwischen dem manen- und gastopfer hat, und zwar schon aus dem ganz natürlichen grunde, dass, wenn das essen warm aufgetischt wird (au kalte speise wird zunächst nicht gedatht) nicht viel zeit zu verlieren ist wenn man es nicht kalt geniessen will. denn der hausherr darf nicht eher essen als bis es die fünf grossen opfer dargebracht. So bleibt in diesem fall in der that nur die eine zeit übrig die zwischen das

frühopfer und das devaopfer fällt, worauf möglicherweise 1, 3, 12 auch indirect hinweist (vgl. w u), es gilt also doch was N, mit dem T. übereinstimmt, zu der eben citirten stelle sagt pretarabufyante brabmayajñasya vidhatad brahmayajñam kuryad iti (d. h. die comm. fieden das durch yathartham angedeutet, was willkürlich ist schon eher könnte man darin einen hinweis auf das vamadevyadikam wegen 1 9 29, welches ihre erste erklärung des yathartham desselbst bildet, sehen) Trotzdem hier bloss das frühopfer genannt wird, hat das brahmaopfer doch auch für das abendopfer seine geltung möglich aber, dass es am abend kürzer geübt wurde — Das sog. meeachenopfer besteht in der speisung von gästen (atithibhojanam) deren stelle auch bittler vertreten können

Die fünf grossen opfer sind täglich (cf A 3, 1, 4) zweimal zu vollziehen wie das abend- und morgenopfer (1, 3, 1—12) In den übrigen gṛhyas werden sie von den letzteren getrennt behandelt in ganz verschiedenem zusammenhang, so dass man meinen sollte, beide gruppen von opfern stünden in gar keiner inneren beziehung zu einander, aus der natur der sache und aus Gbh dürfte sich aber das gegentheil ergeben Zunächst ist zu bemerken, dass die sog. bahi inner halb einer opferhandlung immer nur als begleiter eines feueropfers auftreten (cf ausser hier 3 7, 13 ff 9, 1 ff; 4, 7, 37 ff nebst den parallelstellen der übrigen gṛhyas), also kein selbstständiges vollgültiges opfer bilden Noo kann man sie an unserer stelle zwar abhängig machen vom devayajna (resp. vaiṣvadevayajna) a 3—4, das ein feueropfer ist ich möchte aber doch bezweifeln, dass dieses nicht stets und überall ein integrierender bestandtheil der bahi ist, so dass also keins ohne das andere gedacht werden kann, daher wohl auch die zusammenfassung der götter-, wesen- und menschenopfer als vaiṣvadevaopfer Ist dem so, dann können sämtliche opfer 1 4 1—12 keine selbstständige volle opferhandlung repräsentiren, müssen vielmehr zu einem andern in beziehung gesetzt werden hier also zunächst zu 1, 3, 16—18 dem speiserege als einem gebetsopfer, und durch dieses zum abend- und morgenopfer Darauf weist nun auch 1, 3 12 hin, woraus hervorgeht dass die handlung 1 3 1—12 noch nicht abgeschlossen ist Denn yathartham (cf h 1 p LXIII) besagt nicht dass die ganze ceremonie beendet ist sondern nur dass der in rede stehende specielle act abgeschlossen auf den jedoch noch ein weiterer folgt der bereits andernwärts beschrieben ist oder vorausgesetzt wird hier also wird man zunächst an 1 4, 1—12 denken Doch ist yathartham allein noch nicht beweisend denn der ritus 1, 3, 1—12 wird nicht bloss beim abend- und morgenopfer beobachtet, sondern auch bei andern gelegheiten a. h. beim hochzeitsopfer Darum wolle man das purayitra caimasam pratithapya 1 3, 12 noch hinzunehmen denn wird der holzbecher neu mit wasser gefüllt und hingestellt

so kann das doch keinen andern sinn haben, als dass dieses wasser beim nächsten opfer verwendet werden soll. Dieses nächste opfer ist aber I, 4, wo das genannte wasser zur verwendung kommt (wenigstens bei den halispenden). Die kürzere oder längere zeit, die zwischen beiden opfern liegen mag ist kein hinderniss für die ideelle verknüpfung beider, genug dass das eine nicht gedacht werden kann ohne das andere. Gleichermassen ideell verknüpft wird ja auch das morgen- mit dem abendopfer (cf zu I, 1, 22 ff), sowie das neu mit dem vollmondsopfer (Kpr 2 9, 1). Wie also das neumonds ohne das vollmonds und das morgen ohne das abendopfer und umgekehrt unvollständig und in folge dessen nichtig wären an erschienen auch die sayampratarihoma ohne die grossen opfer und umgekehrt als unvollständig und somit als unwirksam. Alle diese opfer correspondiren mit einander jedes in seinem theil und sind sitya, d. h. sie müssen stetig wiederholt werden und keiner darf ausfallen (wie übrigens ein ausfall ausgeglichen werden kann darüber vgl z b I, 9 13—23). Die ideelle verknüpfung bekommt aber auch einen realen ausdruck durch den opferstoff, der bei all den genannten opfern in beiden fällen der gleiche sein muss. Beim neu- und vollmondsopfer, da sie zeitlich weit auseinanderliegen, wird auch das bloss auf den rohen, unzubereiteten opferstoff (die körner) beschränkt, beim abend- und morgenopfer kann es gekochte (mas) oder ungekochte (milch) speise sein (vgl zu I, 1 22 ff), ebenso beim sayampratari- oder dem halopfer. Darnach verhalten sich die sayampratarihoma und die mahayajnas zu einander wie vor- und nachopfer. Wird, für die mahizeit (I, 3, 16—18) neugekochte speise verwendet so besteht das voropfer (I, 3, 1—12) aus den rohen körnern (akṛta I, 3, 6 ff.) aus denen die speise bereitet wird (I, 3, 16) von dieser gekochten zubereiteten speise (kṛta I, 3 6) werden dann die grossen opfer (I, 4 1—12) dargebracht. Ist die speise dagegen eine ungekochte, (die ebenfalls zu den kṛta gehört) wie saure milch, so behält natürlich der opferstoff so wohl beim nach- wie beim voropfer seine unveränderte form. Ist die speise eine aufgewürgte, die als solche auch zu den gekochten gehört und 3, 5, 8 dvīpakvam genannt wird (nue der vṛddhasū I, 3, 1, der ja ein höheres gelübde erfüllt soll diese nicht essen) so bleibt in beiden fällen ebenfalls die gleiche form des opferstoffes. Daraus würde weiter hervorgehen, dass der ursprünglichen idee nach nicht bloss die mahayajña I 4 (dem brahmaopfer liegt anfänglich wohl eine andere idee zu grunde), sondern auch die sayampratarihoma in engste beziehung zum täglichen abend- und morgenessen gesetzt werden, was ganz natürlich wäre. Denn der kulturmensch will selbstverständlich nicht weniger leiblichen als geistigen wohlens sich erfreuen, und so begrifflicherweise auch der nder (vgl z b die wunschopfer 4 5 ff., die am grunde ausschliesslich auf erhaltung und förderung leiblicher wohlfahrt abzielen). Die

beiden ständigen hauptmahlzeiten abends und morgens sind vor allem geeignet, die körperliche gesundtheit zu fördern, doch ist das ohne den segnen der götter nicht möglich. Daher muss diesen, um sie gnädig zu stimmen (I 3, 1 ff II), zuerst etwas verabreicht werden von dem selben stoff, der als speise verwendet wird. Ist diese hergerichtet (I, 3, 16) muss sie mit dem geistlichen wort um (a 18) gesegnet werden, es erfolgt also gewissermassen das nachgebet oder der speiseseegen, der als hingedrückt zwischen beiden opfergruppen gelten kann. Noch aber darf der fromme sich nicht dem genuss des essens hingeben, bevor er nicht seinen tribut an alle über ihm stehenden wesen die ihm schaden oder nützen können und an denen auch der gast gerechnet wird, gezahlt (I, 4, die o p 138 angef. motivierung T's papapanuttaye ist doch wohl nur zum theil richtig). Erst dann ist die speise ganz segensreich und erst dann isst der hausherr selbst und seine familie nach belieben die uneingeschränkt durch fromme gebräuche.

Das vorstehende trägt mehr den character aphoristischer bemerkungen. Wie weit ich mich mit den comm. berühre, ist mir nicht überall ganz deutlich, im übrigen vgl. noch Kpr 2, 9, I 3. 4. *sayamādī prātarantam ekam karma pracakṣate (vakṣyāṁ n vakṣyāṁ d māa) | darśantam purṣa(paurṣa Ch) jñānādī ekam ava manujñāḥ ||* *Urdhvaṁ purṣahoteḥ kuryat sayam homād anantaram |* *vaṣṭvadevaṁ tu pakanta balikarma samantitam ||* *brahmaṇan bhōjayet paśend abhīrūpaṅ ca śaktitāḥ (avaṣṭ T) |* *yajamānas tato 'ṇīyad itī kutyāyano 'bravit ||*

1. *vagyata* 4, 3, I vielleicht „mit unterdrückter, aber immer noch hörbarer stimme“ (manasaḥ va mantroccarapam T, dagegen N n a laukikya vācaḥ pratiśedho na mantraḥrayayaḥ was T mit recht als eine schlechte erklärung bezeichnet da ja überhaupt bei keinem opfer weltliche rede gestattet sei), denn da gleich darauf mantra angeführt werden, so kann *vagyata* hier nicht die gleiche bedeutung haben, wie a b I, 6 16, 2, 3, 4, wo „stillschweigend“ a v a „weder sprüche redend, noch denkend“. Gilt der ritus 4, 3 auch für I, 4 12, so könnte man *vāgyata* I, 4, I erklären wie 4, 3, I. Sind nun auch diese manenopfer keine feuer-, sondern deponirungsopfer, so werden sie doch stets vom baliharana auseinandergehalten, das somit noch einen engeren sinn hat (a o). Demnach bezieht sich *vagyata* an unserer stelle wohl bloss auf die eigentlichen bali (*vagyato baliu kareṭ*). Von diesen aber glaube ich mit recht vermuthen zu dürfen, dass sie von mantra nicht begleitet worden (cf p 28), indem beim niederlegen der einzelnen bali schon das bloss denken an die betreffende gottheit oder die betr. gotttheiten genügen mochte, somit wäre *vāgya* an unserer stelle a v a „spruch- und sprachlos“. Wie sich tāpām zu *vagyata* verhält, muss ich dahingestellt sein lassen (cf zu I, 3 9 ff) *vagyata* segnen die comm.

zu I 4, 3 werde beim baliharaya angewendet, tusqum beim homa, ich habe aber gründe anzunehmen, dass dies eine bloss ad hoc gemachte, d. h. bloss aus I, 4, 3 im gegensatz zu a 1 erachteten erklärungs ist, die keine allgemeine bedeutung hat.

3 „Indem der lehrer annasya sagt, zeigt er, dass hier nicht die carawise stattfindet, denn die weise beim caru d i sthalipata wird erst w u beschrieben, also der sthalipata hier nicht gelehrt“ (T) — *havisyair ghyatugdhadadhyadibhir vyanjanair upakaranair upasaya sanniya (d c)* — „Mit der hand“ also nicht mit dem aravalöffel oder einem anderen gefäss (d c.) I 3, 8

4 Die beiden sprüche laufen *prajapataye svaha agnaye svista kṛte svaha*, vgl I, 9, 25 (d c) — *uttara* nach d c. = *dvitiya*, d i s v a. „die zweite und letzte“ Diese bed. des *uttara* ist in der abt gesichert durch I, 3 9 ff (auch die anderen ghyas nennen hier nur zwei spenden) und I 3, an unserer stelle könnte es aber auch sein „die zweite und folgenden“ oder gar „die letzte“, so dass noch andere spenden zu andere gottheiten dazwischen lägen. Zur letzteren bedeutung stimmten gut P I, 12, 3, Q ' 14 3 ff wo *svistakṛt* die letzte gottheit ist, und zu den beiden letzteren bed. trefflich alle übrigen ghyas incl Gantama 5 10, wo überall eine grössere anzahl von gottheiten bei demselben *vaiśvadeva* opfer genannt wird. Dem spec. Gant I c gegenüber vertheidigen nun aber die comm mit einer frappanten energie die ansicht, dass Gobh nur zwei gottheiten, also auch nur zwei spenden für das in rede stehende opfer lehre die seien demnach genügend, obgleich es gestattet ja nutzbringend sei wenn man aus anderen schulen noch gottheiten und spenden hinzufüge. Ich sagte „frappant“, weil sie sonst gern aus werken anderer schulen in G. hineininterpretiren, ohne sprachlich und sachlich aus G. selbst hinreichende veranlassung dazu zu haben, ihrer strengeren exegese hier schliesse ich mich daher um so lieber an, obgleich ich die andere möglichkeit offen lassen muss (vgl o zu cap 4)

5 *utba bahu haret* wiederholt aus s 1, wo die worte wegen *vagyatah* stehen nm² an dieses s 2 (*sambhaveta*) anknüpfen zu können — „draussen oder drinnen“ nach d c, viel aber „theils draussen theils drinnen“ (va — va = theils — theils?) was der darstellung s 2 — 11 gut entspräche — *suhb^o kṛtvā — yathasambhavam (upaghatavigēṣapekṣaya N)* *sammarjanopaleponadibhir iti vakyaṣṣah* (d c.) woraus wenn mich nicht alles täuscht, hervorgeht, dass sie *suhb^o k^o = lakṣaṇam k^o* nach I, 1, 9 u 10 setzen, was einfach falsch ist. Denn das *lakṣaṇa* wird nur bei einem feueropfer (cf d c selbst an I 1, 10) gemacht, die huldigungsgaben werden aber nicht im feuer dargebracht, daher heisst *suhb^o k^o* bloss „den boden rein machen kehren“ nm die gaben dahin zu legen und vielleicht auch auch selbst auf den gekehrten platz zu

setzen (I, 4, 14) Wäre das lakṣaṇa gemeint, so hätte Gobh hier wahr scheinlich auch lakṣaṇam kṛtvā gesagt wie 4, 2, 8

C alniya so auf den gefügten boden (nicht etwa auf die gabel). — Adv auf dhā haben locale bed., daher caturdha „an vier stellen“, cf bahudha I, 4, 2; „an mehreren oder vielen stellen“

7. anuṣṭhanam „adv“ {nWb} genauer wohl absol wie adreṣam etc. (h I p XXV) — ubhayataḥ lassen die comm, wenn ich nicht irre, hier zeitlich und nicht örtlich, wie ich h I p XVII glaubte; ich dagegen local, einmal weil nichts zur zeitlichen faassung zwingt, und sodann weil das wort sowohl in compos als alleinstehend nach den Wbb stets örtliche bedeutung hat, nur ubhayataḥsaṃsya A 1, 5, 5 (N nach Bzl: yad ekasmin vatsare dvīḥ phalaṭi tad ubhayataḥsaṃsyaṃ kṣetram) scheint ausgenommen zu sein. Wie dieses könnte man auch ubhayataḥphalam G 2, 6, 6 erklären, aber die comm selbst „sagen pārṣvadvaye | hale jasyaḥ sa 'yam ubhayataḥphala. Obwohl auf die zeit bezogen, ist ubhayataḥ J, 3, 11 im grunde doch local gedacht („drei nächte, die auf beiden seiten der einen nacht liegen“) ebenso wie in ubhayataḥkālam adv „zu beiden seiten, d. i. vor und nach dem essen“ nWb, eigentl. „zur zeit, die auf beiden seiten so des essens liegt“, ähnlich ubhayataḥpakṣa (a nWb nachträge)

8 T sagt tad aṭra mantranupadeṣat —

oṅkaradīśanmayuktam namaḥkarantakīrtitam |

avanāmasarvasatvanām mantra ity abhidhīyate ||

iti smṛtyantaradātṣaṇi, oṅ pṛthivyaī namaḥ — ity evamādiko balimantraḥ sūti yati, N im anchluss an Kpr 2, 3, 11 amuṣmi nama ity evaṃ balidanaṃ vidhīyate | balidanaḥpramāṇarītiḥ (T I „pradanarītiḥ N „prāṇam“) namaḥkarāṇi kṛto yataḥ || sagt bloss pṛthivyaī namaḥ sūdhīyati. Gegen die baliformel amuṣmi namaḥ ist nichts einzuwenden (cf P 1, 12 4, Q 2, 11) dass aber die comm dieselbe als mantriḥ statt, wie der Kpr thut, als namaskaraḥ bezeichnen, ist unrecht und zeugt von einer späteren vermischnng beider begriffe. Auch 4 7 37—41 sind es reine namaskara und keine mantra. Dass aber auch bei den balimantra vorkommen können und wie sich ein blosser namaskara vom mantra unterscheidet geht aus 3 7, 13 15 (= Mbr 2 1, 1—2) 17 3, 3 (= Mbr 2, 1, 3) hervor. Die worte an den beiden letzteren stellen namaḥ pṛthivyaī bezeichnet G ausdrücklich als mantra, aber Mbr 1 c belehrt uns auch, dass das bloss die anfangsworte eines ganzen spruches sind, d. i. eines mantra im eigentlichen ursprünglichen sinne

9 Die gen udadh^o etc sind wohl von balu abhängig gedacht, dagegen ṣayanam etc im folg s von haret. Der gen udadh^o drückt die nähe aus sagen d c also nicht „in“ sondern „bei dem wasser behälter“, dem sachlichen resultat nach gewiss richtig, auch die loc P 2 9, 3 u Q 2, 14, 15 dürften vielleicht mit „bei“ und nicht mit „in“

(Stal u Old) aus unschwer zu errathendem grunde wiederzugeben sein — madhy^o als attribut in verbindung mit dvar^o nach d c gthasya ity arthat. Da nun aber auf diese weise bloss zwei orte gegenüber drei gaben und gottheiten herankommen, so schliesst T aus akaṣaṣa dass die dritte gabe unter freiem himmel und der luftgottheit darzubringen sei, was u a auch Gant 5, 16 akaṣaṣa ty antarikṣe bestätige, nach dem bhāṭṭabh^o und N jedoch ist man bei dieser an keinen bestimmten ort gebunden (ayam anurdistasthano yatra kutraev madheyah). Nun könnte madhy^o dv^o heissen entweder „bei der mittleren thür“, oder „mitten in der thür“ (cf Kh 1 5, 23 madhye dvari). Die erstere fassung würde zur frage drängen wie der dörfbrahmane sein haus zu bauen pflegt, denn nur, wenn „die mittlere thür“ (in den gthas wird sie gar nicht erwähnt) eine hauptrolle spielen würde hätte es einem man, bei ihr einen ball niederlegen. Bei der zweiten fassung käme man zur bedeutung „auf der schwelle“ (C 2, 14, 9), es ist jedoch nicht anzunehmen dass Gobh sich eines solchen ausdrucks bedient hätte, wenn er diese bed hätte hineinlegen wollen, auch genögte dazu am ende dvāṣaṣa allein („bei oder unter der thür“). Es löst sich alles aufs schönste wenn wir nach wie vor madhy^o ein komma setzen und das wort auf grund von 3 S, 31 anstantivisch „der mittlere hauspfosten“ (so stambho d c zu letzterer stelle) erklären. Placet dieser pfosten, von dem offenbar ein gut theil schicksal des hauses abhängt, so muss eine stühnbasse (3, 3, 30) dargebreitet werden er ist also wichtig genug, um ihn auch eines ball zu würdigen. Ausserdem passt dieser „holzpfosten“ vortreflich zu oṣadhivanaspati, wie seinerseits der ort bei oder unter der thür (halb oder ganz im freien) zur luftgottheit. Endlich ist damit die correspondenz zwischen den orten und den gaben auch der zahl nach hergestellt.

10 Der ball, die nitya seien werden vom Kpr nach d c 14 gezählt. Diese zahl ergibt sich nach den comm aus 1, 4 5—12, wenn man 1) a 10 zwei, 2) s 12 einen ball rechnet und 3) die drei 4, 7, 4^o, von denen abrahāra nityaprayogaḥ gesagt wird und die nach d c zwischen 1, 4, 10 u 11 einzuschreiben sind, dazunimmt. Meiner meinung nach aber haben „die anderen“ (anye tu) gewiss recht, wenn sie (vaśabdan vikālpārthas manyamanah) a 10 nur einen ball zählen. Dafür sprechen 1) va — va (h 1 p XXIV) 2) die eigenthümliche wortstellung 3) der sg aparaṃ ballaṃ (Ch balla, aber daneben aparaṃ). Bezüglich der idee könnte man versucht sein, auf einen hübschen zug des ehelichen lebens an schliessen, sofern entweder der liebe oder dem porno gesendet werden mag, je nachdem man sich vorher geliebt oder gezankt resp zur abwendung des zornes oder zur herbeiführung der liebe in der zukunft.

11 astupam ist eine kollara bildung viell also aa stūpam z. l.

5—11 zur rubrik *svastyayanasya* gehören u zu letzterer wie zu *artharth*^o alle den character der wunschopfer tragenden), der bald ursprüngliche idee und eigentlicher zweck wäre dann im grunde erzielung ausschliesslich leiblicher wohlthätigkeit (vgl zu cap 4), die comm yat kimpid annam pacyate bhojanartham va nyartham va tenai va bal^o har^o — pitryasya — pitr karmartham çrissy amarasayadav anvaharyadyartham ity arthah — artharthasya „für den eigentlichen zweck bestimmt“ (nWb) greifbarer und wohl besser erläutern d e das erste artha durch dhanam das zweite durch prayojanam, wozu man vgl im nWb arthartham „des geldes wegen“ (cf 4, 5 30 33) Wie *svastyay*^o auf körperliche gesundtheit, so zielt *artharth*^o auf besitz irdischer güter ab — zu gibt den comm, bes T, veranlassung zu eingehenden auseinandersetzungen, die an sich von interesse, exegetisch aber unmotivirt sind als fall für viele woran wieder einmal erinnert sei!

21 Die comm *yajno jyotistomadit* | *tasmad yajnad dheto nivartate* oder aber (va) s v a *yajna eva aiv*^o (na kriyate N) T führt fort *baliharanam iti ca homader apy upalakshyam avocema* | *tasmad dikshito na dadati na pacati na juhoti*^o iti ca *brahmanam bhavati* | *evachandana homadinam avacyakatrapradarçanartham iti bromah* | *katham nama/yajna eva nivartate na punar aayatra — apady api — ity arthah* | *itena "padr api pancayajnanam avacyakartavyaktsam avagamysate yajna eva nivartit ity vacasat khalv açauçadav anumanki kartavyata pratitih pratyaksham tu nivedhaçastram* Dagegen sage Bhaçtanarayana „dikshito na juhoti ti siddhe punarvacanam parisamkhyanartham | *katham nama yajna eva baliharanam nivartate na nyatra*^o ti | *evam ea açauçadav api siddhasya pakasya kimpid annam tuççim prakupyta gnan juhuyat* | *taç cheçam balim* (st. bal^o hat N *khaodaçah*) *krtva tu pum eva* (bhūman fügt N hinzu) *prakapet*^o Hier kommt mir wenigstens die erklärung des *yajna* durch *jyoti tomadit* unter denen doch wohl die bekannten neben *somayajna*s (M Hall 2. D M G IV p LXXIV) oder *soma samsthas* (Web Ind. Stud X p 326, 333 ff) zu verstehen sind recht zweifelhaft vor obschon ich sie nicht widerlegen und nur auf folgendes hinweisen kann t) unser s steht im gegensatz zu s 20 resp zu s 3 ff, *yajna* also im gegensatz zu *balihara* 2) das *balioffer* (s 20 vgl mit 5—11, 1 3, 6—8 ferner 3 7 13 u a) scheint seinem stoffe nach ein offer aus *havis* zu sein (*havis* hier nicht im rituellen sinne sondern = mehlbrei milchspeisen aller art grüße u dgl vielleicht auch butter u. dgl, also nicht *soma* fleisch) *yajna* könnte daher seinem stoffe nach ein offer aus *soma*, fl. seh resp butter etc se u 3) das *balihara* das nicht im feuer vollzogen wird (s a) ist ein häusliches offer wohl möglich also dass *yajna* seinem rituellen character nach ein *çrantioffer* ist von dem jedoch die *somayajna* eo ipso zu geschlossen sein dürften da diese in jeder beziehung zu weit von den *bali* abliegen, als dass

fehler, richtig p. 198) brāhmaṇe „dve ha vai paṇṇama-yau dva 'mayasye, tasmāt pratipady upavasan yajeta paredyuh“ ita i tasmāt paraśakhyā yam pakṣah kauthumadinam na bhavati. Da pratipadam hier offenbar = uttarā paurn̄masim ist, so lässt sich gegen die ergänzung „so pratipadam“ sachlich nichts einwenden, sondern nur sprachlich, sofern der context „so paṇṇamasim“ verlangt. Hierbei ist übrigens der zusatz khaṇ lām apī 'ty arthah falsch, da derselbe in seiner anwendung auf die uttarā paurn̄ gegenüber der sandhyā p° keinen sinn mehr hat. Sandhyā paurn̄ ist der übergangstag, das parvan des vollmondes, an welchem der mondwechsel eintritt, uttara der folgende tag, der als eigentlicher vollmondstag angesehen wird, an ersterem, der rituell den character eines rüsttages hat, soll nach G gefastet, an letzterem geopfert werden (§ 5). Feste aber fordern das fasten nicht am sandhyatage, d i dem letzten sondern am eigentlichen vollmonds-, des neumondstage, d i dem ersten einer monathälfte, dann fällt das opfer, falls zwei tage gefeiert werden, auf den weiter folgenden tag, d i den zweiten einer monathälfte. Anhänger der ersteren zweltägigen feier ist ausser Gobh z b Paṇḍi, anhängen der letzteren ausser dem Rbr (a o) z b auch Kauṣṭaki (cf Sayana zu Ait Br 7, 11). Dass das Rbr in diesem punkt mit Kauṣṭaki, der von Śrīvāṇa śākhāpravartaka genannt wird, übereinstimmt, beweist natürlich seine zugehörigkeit zur ṛgvedaschule so wenig, wie obige übereinstimmung Gobh z mit Paṇḍi, dem „samaśekhāpravartaka“ (Say) dessen (O°) zugehörigkeit zur samavedaschule Ea bedarf anderer kriterien, um diese übereinstimmung als eine nicht zufällige bezeichnen zu dürfen, ich kann daher meine anm p 53 ff ausgesprochene vermuthung, dass das Rbr eine samavedaschrift und die eke (§ 3) samavedisten sind noch nicht als umgestossen betrachten. Ob die comm^a unter anjo śākhināḥ samavedinā oder nichtsamavedinā verstehen, bleibt hier unklar — Ein wort noch zu pratipad. Weber, überall so weit ich sehe, und Hillebrandt („Das altind. Neu- und Vollmondopfer, Jena 1880“ p IX) setzen sie = „dem sechzehnten“. Ob das stets ohne weiteres richtig ist?, Da neu und vollmond im laufe des jahres auf den 14, 15 und 16 fallen können und pratipad der zweite neu- oder vollmondstag ist so kann, darf man schliessen letztere der reihe nach der 15, 16 und 17 sein. Die pratipad drückt an sich kein datum aus. Daher scheint mir der schluss den z b Weber (l c. an 1—12) aus unserer stelle § 3 zieht dass „dann das vollmondsopfer gar erst auf den siebenzehnten fällt“, nicht correct an sein da das datum der uttara paurn̄, d i der pratipad ganz vom datum der sandhyā p°, d i pūrvā paurn̄ abhängt. Wenn unsere comm an a 5 für die neu- und vollmondzeit als fasttag den 14 nennen, in folge dessen dann pratipad der 15 wäre, so hat diese datumsbestimmung nicht mehr und nicht weniger werth als die Webersche sie ist

In dieser ihrer beschränkung so wenig zutreffend wie die letztere Da nach unserem, also auch dem indischen kalender der mondwechsel am 14, astronomisch berechnet, auf den nachmittag und der am 16 auf den vormittag fällt, so ist für einen auf dem augenschein beruhenden kalender der 15 das am leichtesten bestimmbare neu und vollmonds datum, in praxi mag daher die pratipad meistens auf den 16 fallen Dass aber a b Gobh noch kein fixirtes datum im auge hat wenigstens nicht von einem solchen aus seine bestimmungen gibt, geht direct hervor aus seiner astronomischen laienregel a 7—10 und indirect aus seinem hinweis auf andere mittel a 11 u 12, die in zweifelhafteren fällen die bestimmung der „knotenseit“ ermöglichen So wäre auch falsch, aus obigen worten des Rbr pratipady upavasan yajeta 'paredyūh zu schliessen dass hiernach das opfer auf den 17 fallen müsste Also das datum der pratipad ist variabel es schwankt zwischen dem 15, 16 und 17 ob übrigens der 17 je zu praktischer verwertung gelangte, dürfte aus mancherlei gründen zweifelhaft sein

4 so „sate er“ (d c) Das a bereitet besonders wegen des gleichlautenden a 8 Schwierigkeit Zunächst steht zweierlei fest 1) dass bei a 4 aus a, 2 upavaset zu ergänzen ist und 2) dass G wie für die vollmonds, so auch für die neumondsfeier zwei tage ansetzt (cf bei a 5) Welches soll nun bei letzterer der fasttag sein auf den der opfertag (die pratipad) an folgen hat? Da d c für a 6 die gleiche ergänzung annehmen wie für a 4, indem sie kṛvita dasselbst = upavaset setzen, so erhalten sie für beide satren eine tautologie Um diese zu heben, sagen sie nun a 4 sei die kṛa gemeint nicht die anivāhi da an letzterer morgens der mond noch gesehen werde, das a beziehe sich also nicht auf den zum theil noch ab sondern auf den bereits wieder zunehmenden mond (tasman na ite kṛayalaksana | tad idam aūtrap vardhamanabhiprayam T) dagegen sei a 8 vom abnehmenden mond die rede (tad idam aūtrap kṛṇamavasyabhiprayam T, caturdaśmīgramavasyavīrayam N, dessen speciella datumsangabe auch T hat) Hieraus die consequenz gezogen, würde der fasttag a 4 auf den ersten des neumondsmonats der a 5 auf den letzten des vorhergehenden vollmondsmonats fallen Der dualismus einer solchen fasttagbestimmung stände aber, ganz abgesehen von seiner inneren unwahrscheinlichkeit in schönem widerspruch zur parallele des vollmondsfasttages a 2 sowie zu a 5, wo ausdrücklich gesagt ist, der fasttag der neu wie der vollmondszeit sei der letzte tag einer monathälfte Es hiesse gering von den comms denken, wollte man ihnen bei der klaren darstellung Gobh's, diese consequenz surmuthen, sie können also das von mir aus ihren worten gefolgerte nicht meinen wollen Und doch wie kommen sie zu ihrer erklärung die in der that den von mir angegebenen widerspruch in sich birgt, den sie jedoch nicht herausfuhren? Sie beruht auf einer

vom standpunkte einer späteren zeit aus getroffenen unglücklichen verquickung des datums mit dem umstand dass am neumondstage der mond je nachdem der moment seines wechsels auf eine spätere oder frühere tagszeit fällt bald als noch abnehmend bald als bereits wieder zunehmend betrachtet werden kann Dies beides kann aber der mond zu verschiedener zeit nur am 15 sein, während er am 14, da der wechsel am nachmittag eintritt, nur als noch abnehmend und am 16, wo der wendepunkt auf den vormittag fällt, nur als bereits wieder zunehmend zu gelten hat Indem nun d. c., wie es scheint, für alle neu, resp vollmonde des jahres das gleiche datum an und voraussetzen, nämlich den 14 für den ersten, den 15 also für den zweiten (die pratipad) neumondtag (cf auch Paingyā'a ansicht bei Web Jyot p 63), so können sie nicht zu voller klarheit der anlage kommen, in ihrer vorstellung kreuzen sich offenbar zwei streng aneinanderzuhaltende momente datum und factischer eintritt des neumondes Ob nicht Weber einen üblichen fehler begeht, wenn er für die pratipad stets den 16 ansetzt (vgl z b Jyot p 62 ff)? Also weder a 4 noch a 8 ist ein datum unterzu schieben, beide es geben dem laien das einfachste mittel zu jedes maliger bestimmung des neumondtages an die hand, ersteres a ist motivirt durch a 2 ff, letzteres, das freilich im resultat bloss eine wiederholung des ersteren ist, durch a 7 und 9 (vgl w im folg zu den einzelnen aa)

3 vgl hier zum vorhin gesagten die einleitungsworte T a na pñāṣa eśārdagāṁ (am 14 i) opoṣya tayoṛ eva (se neu und vollmond) vyate? — ity anyam jñāsanayam idam autram arābhyate

6 d i purvapākṣapratipadītya kṛtsna eva purvāḥ pakṣa iṣṭo bhavati, aparpakṣapratipadītya ca kṛtsno parapakṣaḥ | na khalo pakṣam abhivyapya iṣṭir āpnayate (d e)

7—12 geben weg und mittel an zu jedesmaliger fixirung des, rituell bezeichnet ersten neu und vollmondtages d i in wirklichkeit des letzten tages einer monatshälfte, der zum fasttag gemacht wird die pratipad ergibt sich daraus von selbst und braucht daher von G nicht besprochen zu werden Wir haben hier einen rein astronomischen abschnitt, der a) 7—10 eine practische (astronomische laienregel) u b) 11—12 eine wissenschaftliche (mathematische regel) enthält Erstere richtet sich nach dem blossen angeseheinen und ist im allgemeinen genügend letztere zu kennen ist wichtig, aber nicht für jeden unbedingt nothwendig Ob Weber l c bei seiner übersetzung (bes wegen z. 10 u 11) zum gleichen resultat käme, ist mir mehr als zweifelhaft — 8—9 zu 7^b 10 zu 7^a

7 „tam upavaseṭi“ ergänzt h formell falsch und sachlich zum mindesten überflüssig da solches im vorübergehenden abgethan und nun zunächst nicht mehr davon die rede ist

8 *kurvita* „macht, nehme, bestimme er“ wie z. b. I, 2 1 (es scheint für Gobh. nicht gleichgültig zu sein, ob man *kurvat* oder *kurvita* sagt), nach d. c. tam *uravased ity arthah* (V. 1 oder gar *sc. upa vasam anyat ea jad vibham* (T)). Das völlige unsichtbarsein des mondes ist für den laien das sicherste kennzeichen des eingetretenen neimondes, gleichviel ob letzterer jede mal mit dem neumondstage des datumkalenders ansammentrifft oder nicht. Im übrigen vgl. o. zu 4 n. 3.

9 Wenn d. c. das 8 dadurch begründet finden, ja *mac caturdagayam api* (api hat bei d. c. oft bloss verstärkende bed.) *candramah*, *kalyata* und neben dem hinweis auf Kpr. 2, 6, 4 *yac co kram dṛṣyamāne 'pi tac caturdagayapek-aya* | etc. noch ausdrücklich betonen *tad idam caturdagayam abhipretya vacanam* (T), so geht daraus hervor, dass sie unter 8 bloss auf den 14 angewendet wissen wollen (cf. zu s. 4). Der in rede stehende fall kann aber eben-ogut auch am 15 und 16 begegnen, denn das verhältnis dürfte folgendermassen liegen: ganz unsichtbar kann der mond nur am 15 werden, ein fall, den u. 8 (aber immer ohne datumsbeziehung) in sich schließt (d. c. bringen auch dieses 8 mit dem 14 in verbindung). er kann da aber auch sichtbar sein, da an diesem datum der eintritt des wechfels zu jeder tageszeit möglich ist. Am 14 dagegen und am 16 kann er im grunde nicht gänzlich unsichtbar werden, an ersterem wird er noch etwas sichtbar sein morgens, da der mondwechsel am nachmittage, an letzterem abends, da der wechfel am vormittage eintritt. — Ob ich den sinn des *ekada . iti* in der übers. ganz richtig getroffen, will ich dahinge stellt sein lassen, zu 15 vgl. auch ad I, 1, 22 ff.

10 Zu *kuhah s. v. a* zeitbestimmungen, welche bedeutung sich aus dem zusamenhang ergeben dürfte cf. I 4, 20, vgl. auch *sandhya* als „abenddämmerung“ — *sandhya* *ac paurnamasi* nach d. c. u. Web. (die ergänzung entweder aus dem compos. *paurnamasi* oder nach s. 2), d. 1 nach d. c. zu s. 2 *yasyam avatur astamayastamakalam eva pūrṇaṣ candramah samudeti, sa paurnamasi sandhya*. Ich halte diese prägnante fassung des wortes, die augenscheinlich einer etymologischen combination von *sandhi* mit *sandhya* als „dämmerung“, hier speciell „abenddämmerung“, die ja eine „übergangszeit“ ist, ihr dasein verdankt, für falsch nicht nur an s. 1, sondern auch zu s. 10, so an sprechend sie auch für letzteres auf den ersten blick erscheint. *Sandhya* hier ist subst. „abenddämmerung“ im gewöhnlichen sinne. Dass der mond voll ist, kann im allgemeinen schon das blasse aug. wahrnehmen. Dabei sind aber nun drei fälle zu berücksichtigen: 1) der volle mond kann aufgehen, wenn die sonne bereits untergegangen 2) er geht gleichzeitig mit dem sonne untergeng auf und 3) er steht, wenn die sonne unter sinkt, letztes über dem horiz. etc. Der zweit's fall ist

das sicherste kennzeichen für den eingetretenen vollmond aber auch die beiden anderen geben immerhin einige kriterien für denselben ab da die zeit, die vom untergang der sonne bis zum aufzugehenden oder bereits aufgegangenen mond zu rechnen ist keine bedeutende sein kann Sandhya ist nun die „dämmerungszeit“, wenn man will „übergangszeit“, die vom sonnenuntergang bis zum mondaufgang dauert (klar bestimmt wird sie in einem von T zu s. 2 citirten śloka ahoratraya yaḥ sandhyā sūrya naksatravarjitaḥ | sa ca sandhyā samakhyata munibhiḥ tattvadarśibhiḥ ||), als anlehnung bildet sie ein ziemlich sicheres kriterium für den eingetretenen vollmond, wobei wir nicht zu vergessen haben, dass es sich um den süden handelt In sandhya finden wir also unseren ersten fall angedrückt Selbstverständlich kann der volle mond auch erst nach geschwundener dämmerungszeit aufgehen, in solchem fall aber hat der opferer, will er ganz sicher gehen, nach s. 12 sich anderswo rath zu holen — astamitod Web „der nach (sonnen-) untergang aufgeht“ aḥb „der tag an welchem der mond nach sonnenuntergang voll aufgeht“ ⇒ d c paṇḍarā paṇḍarāyāṁ astamite savitā purṇaḥ candramah samudeti, se 'yam astamitod' Diese erklärung will mich nicht befriedigen, denn wenn man astamita streng perfectisch fasst, warum dann nicht auch udita? In diesem fall läme man so nach der auffassung des syntactischen verhältnisses des ersten compositions gliedes zum zweiten zur bedeutung entweder der mond ist bei eben untergegangener sonne ein bereits aufgegangener, oder der mond ist auf der einen seite in dem augenblick über den horizont getreten, wo auf der anderen die sonne anter denselben getaucht. Erstere bedeutung kann wegen uccaiḥ nicht in astamitod liegen es bleibt also nur die letztere, die man aber dann praesentisch so wiedergeben kann ein vollmondstag, an welchem der mond aufgeht, wenn die sonne untergeht, oder „wenn der mond mit (nicht nach) sonnenuntergang aufgeht“ (übers.) — unser zweiter fall astamitod° ist eins der kühnen compos an denen Gobh nicht arm ist (cf p. 50), dass d i hūṁ paṇḍarāsi aus paṇḍarāsiḥ (stilistisch aneben) zu ergänzen, gibt beim bekannten character des antrastils keinen hinreichenden grund ab für die nothwendigkeit der gleichen ergänzung bei sandhya — uccaiḥ unser dritter fall

11 ff S. 11 wird von d c ganz falsch verstanden So ergänzen sie abermals „tam opavaset“, ferner betrachten sie es bloss als weiteren zusatz zu uccaiḥ (s. 10) ja einige darunter auch N, wollen trotz des atha sogar ein sūtra daraus machen „uccaiḥ va yad ahah purṇo bhavati“ ity eke varṇayanti (T) S. 11 gehört zu s. 12 und nur missverständnis konnte aus diesen sätzen zwei antra machen — atha „ferner, ausserdem“ („aber“ Web) — adhyaya d. i. grantha (d c), also ein literarisches product — Wegen atha und überhaupt wegen s. 11 ist

* 12 zunächst wohl auch nur an ein capitel über den vollmond gedacht, nicht auch über den neumond dessen eintrittskriterien eben einfacher sind (s. o.) man beachte auch den *sing parva*

13 Das zwischensätzchen *pratarab^o hutva* hier wie 1 6 13 (ef zu 1, 3, 17) hat vor allem den zweck mit nachdruck hervorzuhellen, daß das frühopfer auch an den beiden neu und vollmondstagen nicht wegfallen darf, zugleich freilich mag es auch wegen des vorhergehenden *purvahna eva* eingefügt worden sein. Nach d. c. steht es *aupavāsathike 'hant svayam homakārasvacanartham, ergo paryupalepanahomayor ekah karta 'vagamyata'*

14 *atha*; im text st. *athe* ein transcriptionsfehler, wie Winternitz 1 c (o p 126) richtig bemerkt — „legt er zurecht“ so für das opfer am folgenden tage (d. c.)

15 *yathartham* — *artham prayojanam anatikramya* (d. c.)

16 *viçakhaṇa* kann nicht gut durch *pattraṇi* (d. c.) ergänzt werden, es ist substantiviertes neutrum

19 *ayam etc. ac upakalpayate* (s. 14); Selen s. 15—18 nicht aus der construction so bildeten s. 14—20 einen einzigen zusammengesetzten satz

20 „gegenstände“ wie *ulukhela u a taila u a* (d. c. cf cap 7) — *anukalpam nVb* „nachträglich“, N. „ann autram autram ann“

23 Hlase 1 a. (p. 2) sagt bei besprechung von Gobh 1, 1, 3 13—19 vom anzulegenden haarschneiter p. 287 „ausdrücklich verboten aber ist bei Gobh sich dasselbe zu kaufen“. Davon findet sich nirgends etwas bei Gobh. Ist also „Gobh.“ hier nicht ein versehen sollte dann vielleicht unser s. Hase in einem schwachen augenblick irregeleitet haben?!

24 ff. vielleicht mit oder wenigstens vielleicht angleich mit beziehung auf das kaufen (s. 23) er soll dabei nicht viel worte machen d. h. er soll nicht viel handeln — „sachgemäß“ für *satyam* dürfte hier am passendsten sein

26 *aplutya* sc. schon am vormittage (d. c. cf zu 1, 3, 17) — *kuçalena* — *sukhena, paripamati ti vakyageṣaḥ | yad bhuktam anavoh anukhena paripamati, na manag apī çariravāṣāmyam utpadayati ti | evam khalv avighnena çvayagaḥ sampatayate* — *ity abhiprayati*. Diese realistische erklärung d. c. ist gewiss ganz zutreffend. Das PW „ordnungsgemäss“ — Kpr 3, 8, 6 werden die stoffe aufgezählt, die von der fastenspeise auszuscheiden sind

4 Kb 2, 1, 6 I „*tasmad yat kamaya ta tad bhunjata*“ (da- G mit vgl. h. 1 p. VIII u. im text zur stelle) Die incongruenz beider verba im numerus kann bei Gobh. wohl nicht richtig sein. hier erwartet man wegen der weiteren duals 1, 5, 26 und 1 6, 5—7 auch für *kamaya*

den dual, zumal bhuñjivatam daneben liegt. Nicht unmöglich, dass Kh auf grund des (falsch) überlieferten kamayeta des bhuñjivatam des G eigenmächtig in bhuñjita verwandelt (cf p 38 ff) dann konnte er auch s 7 im sing fortfahren ni 'vratyam aaret = G 1, 6, 7 (im dual)

11 ff abhignāḥ pāṇeagnir ucyate (d c) — amrityah — śakhan-tariyo pi (d c)' — Wegen ca erstrecke sich s 12, sagen d c, auch auf früher gesagtes (purvoktam T, agnihotram N), ungeachtet dessen dass s 11 bloss vom upavāsatha die rede ist!

13 cf zu 1, 5 13 n p 122 — astirya sc jayamana, die handlungen s 13 hat der opferherr zu vollziehen (d c,) — darbho asti, nämlich zum sita für den brahman s 14 (d c)

14 Werk des brahman (d c) Der brahmanpriester kommt bei G nur hier (s 14—20, resp 1, 9, 1—5, 3, 2, 40) vor, nothwendig aber ist er weder für die in rede stehende, noch für eine andere rein hausliche opferhandlung (cf an s 21ⁿ 1, 9, 8 ff)

15 Subj zu upavāsati ist brahman, die stellung des atha hat offenbar die bedeutung dass upasptṛya ein anderes subj enthält

16 agn^o abhim^o — ndanamukha ity arthah (d c)

17 cf Bloomf zu Gagr 1, 83 — falls der hotar etwas nicht richtig ausführt, so corrigira er (der brahman) ihn und spreche: „mach dieses so“ u dgl (d c)

18 ff ajajuyat — asampaktam (T) mlece abhasam (N)

21 Zum hündlichen nem- und vollmondsopfer, um das es sich hier zunächst handelt, kann der haus- oder opferherr andere an priesterlichen functionen hinzuziehen er kann es aber auch allein ausführen ohne priesterliche mithülfe für den ersten fall stehen s 14—20, ausschliesslich für ihn s 16—20, für den zweiten s 21, resp s 13—15 Die form eikret s 21 spricht dafür, dass die erste art der opferausführung vor der zweiten nach Gobh keinen besonderen vorzug verdient Für s 14—20 werden nun zwei personen bestimmt, der brahman, der ausdrücklich s 14 ff genannt ist, und der hotar, der vorausgesetzt wird, was unabweisend aus s 21 vgl mit 1 9 8 ff 13 ff hervorgehen dürfte (näheres so 1, 9 8 ff u vgl damit Bl zu Gagr 1, 64) Von s 13—20 sind also drei personen am opfer betheilt der opferherr (s 13) der brahman (s 14—20) u der hotar (in s. 16—20 mit einge-griffen), s 21 hingegen nur eine person der opferherr selbst („brahmane“ nach Bl an 1, 60 = „brahman“? Bl drückt sich etwas unklar aus, verstehe ich ihn aber recht so misversteht er auch theil Gobh) — etena va kalpena sc „verfährt er“ wie im ersten fall, d h er vollziehe die handlungen von agneya gāṇ s 13 bis idamī ti s 15 (d c) — Das erste va bezieht sich an unrichtiger stelle; es ist nach ndakamapāṣam zu setzen Da va und ca s 1 ist nämlich noch folgendes nachzutragen va grā ca s 20 wiederholt versetzt (ob lieber lau

schriftliche fehler vorliegen oder eine gewisse nachlässigkeit in der schreibweise des autors auch zeigt lässt sich nicht sicher entscheiden⁶ an unserer stelle möchte ich einen überlieferungsfehler annehmen Auf die anderen fälle werde ich gelegentlich aufmerksam machen — anrat — bhūmijapaparisamuhapadītam ity arthah (d c) nach B1 involviret anyat die obliegenheit des „brahman“ (?)

1 Zu prakṣāl⁷ hier s. 5 u anderwärts cf ad 1, 3 7 — paścad 7 agneli gehört sowohl zu astirya als zu upasad⁸ er streut zuerst graser hin und stellt dann auf dieselben die genannten gegenstände man darf also in pragagr⁹ d¹⁰ ast¹¹ nicht etwa einen hinweis auf s. 9–14 sehen

Die erwähnten dinge befanden sich vorher nördlich vom feuer (d c)

2 nirvaṇati d 1 nach d c nluhhale prakṣiṣṭi: Meine übers „schüttet hin“ ist nicht ganz ausreichend nirv¹² heisst „er schöpft (aus einem gefass, wohl śurpa s. 1) heraus und (schüttet in ein anderes nluhhala s. 4 u 1) hinein“ involviret also zwei verbalbegriffe (vgl zu 1 8 18, 2 2 1 u o auch zu 1 1 5 3 6) Der vorgang s. 2–3 ist die sog nirvaṇanaceremonie — Möglich dass das vierfache va hier ebenso zu erklären wie 1 4 10 so dass also das dritte va mit dem ersten correspondirte, das vierte mit dem zweiten Der ann wäre dann das havys kann reis oder gerste sein wenn reis, dann mit dem kansa becher wenn gerste dann mit der musschale

3 annuṁmai („liesem gotte N N“) ist hier wie in allen ähnlichen fällen selbstverständlich nicht ungleich ein wort des spruches

4 paścat local „im westen“ eben dort wo „mörser“ etc s. 1 sich befinden also nicht temporal „anantaram“ (d c) welcher begriff schon in aṭha ausgedrückt hegt. — dakṣinot¹³ ist übersetzt nach der gewiss richtigen erkl d c (cf A 3 2 2 s auch zu s. 14)

5 triph¹⁴ — varairayam avaghatena nṛpatikṛtan tap tulan kṛta cchattanaṁ ity arthah (d c) d h nach i näher „mussalena (T auch im comm stets mns¹⁵) tatha vahanavyam jatha varairayavaghatena tanḍula nṛ padyanto“ andere aber fugt er hinzu sagen „triphthalikā rāṇaṁ tapdulanam kuṇḍalapanayanam cchattanaṁ iti prasiddham | sakṛt kuṇḍanena va paṇṭa tusana tanḍulan triphthalikṛtan kṛva“ und wieder andere „triphthalikṛtan triḍha vitakṛtan kuṇḍanspracchattai abhyam iti śeṣaḥ“

6 „hinein“ so in d c musschale „euresthaliam uttaragram pa vitram (nur eins?) nṛ k ipya tanḍulan n hṛk¹⁶apet“ (nṛh¹⁷ wohl falschlich für nṛ¹⁸)

7 kuṣalaḥ pokanipūṇo bhanyate (d c) — kuṣalaçṛtam — so pa dagdham na mandaçṛtam (N) noch detailirter T nach Kpr 2 o 13

8 abhighar¹⁹ term techu nach d c = aṇyasruvāna plav²⁰

11 vgl Winternitz I c (n p 126)

verschiedene fragen offen, was die *śrutim* des G sind „*kṛp sayam-
pratarhomadisy api starayam syat | na [kṛtāh yān adhastaraṇamnatān
(ob ich richtig gelesen?) na teṇ starayam bhavet ekakaryarthasadhya-
tvat paridhān api varjayed iti vacaṇāt | evaṃ ca nyo-vy api tatprakti-
keṣu kṛprahome-n nai va syat*“ (zu den „schnellopfern“ cf Kpr 1, 9, 5)
Da es sich, nebenbei gesagt, für N bloss um sein und nichtsein der
-treu bei gewissen opfern handelt, so bleibt ihm die form derselben
hiebei zunächst gleichgültig er wird also ein *paristarāṇany* auf beide
fälle (9—12 u 13—14) beziehen

16 Dies geschieht nach d e, falls *kuṣagrāśer* oder sonstige
substitute für letztere nicht vorhanden, nicht ger aber wird man dahin
erklären dass einige der *koṣastren* auch noch die *paridhī* hinzufügen

17 & Bl zu Ggr 1, 96* übersetzt „Wenn aber (ein anderes
groses gefäss Ca P) vorhanden, so ist nicht der *aruva* die *prapita*
(sondern dieses gefäss) dies ist die meinung einiger lehrer“ Er fährt
sodann fort „zu dieser wie es scheint disputierten frage nimmt nun
Gobhilauputra stellung er nennt den *aruva* „*vibhita-pratīddha*“, weil
er bei Gobhila nur im falls des nichtvorhandenseins eines anderen ge-
fässes mit allseitiger übereinstimmung für das weiswasser zu verwenden
ist, und gibt mit obigem seine meinung zu gunsten der „*eke*“ in var
18 ab man soll also womöglich ein anderes gefäss als den *aruva* be-
nutzen“ Dagegen ist folgendes einzuwenden mit „*prapita*“ s 17 ist
wohl speciall ein bestimmtes *grantaopfergefäss* gemeint, das nur bei
grantaopfern verwendet werden soll Wer vermögend genug ist solche
opfer darzubringen, der wird auch ein solches extragefäss haben, für
das *gṛhyaopfer* ist es aber nach ansicht des Gobh nicht nothwendig
so dass also der *aruvalōket* dessen stelle vertreten kann, ja soll, eben
weil die *prapita* eigentlich kein *gṛhya* sondern ein *grantaopfergefäss*
ist Dem gegenüber meinen nun „einige“ letzteres könne (aber nicht
soll) falls es vorhanden, auch beim *gṛhya* verwendet werden Die
eke sind demnach keine vollen gegner der in a 17 ausgedrückten an-
schanung G a, sie lassen bei erwähntem umstande das eine wie das
andere gefäss als gleichberechtigt zu, während G sich ausschliesslich
für den *aruva* ausspricht daher va syat „mag sein, beliebig“ (va übers
Bl gar nicht und syat durch „ist“) Dahin wird nun auch Ggr 1,
96* zu verstehen sein *vibhita-pratīddham ca prapitam no pakalpayet*
„das (beim *granta*, „in gewissen fällen“ Bl) verordnete und (beim
gṛhya, „in anderen fällen“ Bl) verbotene *prapitagefäss* soll man nicht
verwenden“, nämlich nach Gobh (s 17), der Ggr gibt also seine
meinung nicht für, sondern gegen die *eke* ab Auch nennt er nicht
den „*aruva*“ *vibhita-pratīddha* (fem!), sondern die *prapita*, er kann
also auch nicht meinen, dass „man womöglich ein anderes gefäss als
den *aruva* benutzen soll“, sondern im gegentheil, man solle nur den

srava benutzen (ganz im G's sinne) Ich bemerke noch ausdrücklich dass meine auffassung von Gobh u Gagr 1 c nicht abhängig ist von der möglicherweise unberechtigten voraussetzung, dass pranita spec. ein prantaopfergefäß ist und dem entsprechend das vibhitaṣṛat^o wie oben gedeutet werden kann, gemeint ist damit nur, dass sich von ihr aus das bhava (na va syat) und das vibhitaṣṛat^o am besten erklären lassen — Zu pranita als wassergefäß cf zu 1, 4 20 u Stal's übers zu A' 4, 3, 20 — bhava im text ein transcriptionsfehler für bhāve (cf Wint 1 c)

19 „ayam“ proleptisch, welches auch „butter“ etc erst am ende des betreffenden weiheactes s 27, vgl Gagr 1, 106 ff

24 „einläutern“ „ausläutern“ sit venia verbis! Nach Gagr 1, 100 besteht das sampuja im hineingießen des opferschmalzes in die opferschmalzschale über den zwischengelegten läuterungshalm — utpunnati nach T urdhvaṇi ṣoḍhryati (N bloss ṣoḍh) worin die handlung besteht sagt s 20

25 Zu ca — ca in der bed „einerseits — andererseits“ (h 1 s v) gehört auch diese stelle anguṣṭh^o — angul^o heisst also „mit dem daumen und ringfinger auf der einen seite (d i der einen hand) und mit dem daumen und ringfinger auf der anderen seite (d i der anderen hand)“ aṅguṣṭh^o — utp näher nach T er erfasst die beiden läuterungshalme an der spitze mit daumen und ringfinger der rechten und an der wurzel mit daumen und ringfinger der linken hand halt dabei die innere flache der rechten hand nach oben und die der linken nach unten und „pritat gradans dreimal den süßigen opferstoff in s feuer (ntjunnati — ayyam agnan nikhṛipati soll heißen nikhṛ)“

27 adhiṣṭya im text ein sehr bedauerlicher druckfehler für alhiṣṭya

8

1 „vorne“ und „hinten“, d. h (wie gew solche u ähnl ausdrücke) „östlich“ u „westlich“ vom feuer (d c)

2 ff paryuksya nach der weise 1, 3, 1 ff (d c) — eva „unmittelbar“ na 'nyat liiquid abhigharṇadikam kuryaḥ ity arthaḥ (d c), er opfere also wie das bhātṭabh^o (auch N) sagt, gleich nachdem er das opferschmalz auf die topfspitze gegossen, den prapada- u virūpaksaspruch gestüstert und von neuem brennholz zugelegt — „upastiryaṃ ist das, was zuerst an schmalz mit dem srava in den sruclöffel gegossen wird, was dagegen nach dem abschneiden vom mas an schmalz geschöpft wird das ist abhighāritam, upastiryaḥ abhigh^o ist also was geopfert wird, nachdem man vermittelt des srava in den sruclöffel opferschmalz gegossen dann vom mas abgestochen und abermals mit schmalz zugüsse gemacht hat“ (T N upastiryaḥ abhigharitam sruci ayyam upastirya jathoktam havir atadāya punar ayyena bhighārta yad dhuyate tad upastiryaḥ) Wird nach der schmälzung des muses (carav ayyam

m[h]kṛpya d i aniya s 2) geopfert ohne das upastirpabh^o, so ist das die upaghataform (T, cf n zu eva) Vgl hierzu Gegr 1, 111 ff — Zu beachten juhuseṭ, nicht juhuyat!

4 enthält die angabe, wie man die beiden schmalz- od buttertheile opfern soll (d e), gehört also bloss zu s 3 — „geschöpfte“ so mit dem srva in die sruc (d e) — Von den bhṛg^o sagt N bhṛgu-
vāṃ paścaryānam

5 Das abstecken oder abhackenden geschieht mit dem mekṣa-
löffel (d e)

11 atha „nach der hauptspende“ (d e) d i also nach dem
avapah s 16 — Zur svistakṛtopferform (s 11—14) vgl auch M Müll,
Z D M G IX p LXIV

15 „die grossen worte“ sind bhūr bhuvah avar (d e), cf 1, 1, 11
Der dreizahl derselben entsprechend „drei spenden“ (d e)

16 avapah ~ pradhanabomah mukhyahomah (d e)

17 gaṇeṣu heisst zunächst weiter nichts als „bei einer reihe
oder menge“ (resp „bei mehreren“) Dazu kann man nun ergänzen
entw allgemein aus dem vorhergehenden so „von opfern“, genauer
„von opferspenden“ (an die götter) oder speziell aus sarvedhyah s 18
so „von muspensen“ oder endlich aus dem gegensatz zu den als neben-
formen geltenden parisamuhana etc so „von grundformen“ Da offen-
bar ein fall gemeint ist wo gleichzeitig an mehreren stellen (cf 1 4
23 ff) speise hergerichtet wird (im houblick auf eine grössere anzahl
etwa von gästen), da hierbei von jeder der getrennt hergerichteten
speisen den göttern apenden dargbracht werden sollen da endlich
diese opferspenden zum tantra gehören so ist im grunde gleichgültig
welche der obigen ergänzungen wir vorziehen Daher kann man
gaṇeṣu auch wiedergeben mit „bei mehreren opfern, die gleichzeitig
vollzogen werden“ (T) oder in gewissem sinne gaṇa selbst mit tantra
identificiren „gaṇaśabdene ha tantram ucyaṭe“ (N) Der sinn des s
wird also wohl sein in fällen wo speisen an einer zeit getrennt herge-
richtet werden und wo die grundform insofern wiederholt werden soll,
als von jeder dieser speisen den göttern (entw denselben od unter
umständen auch verschiedenen „vibhinnadavatakeṣv api homesu“ T)
etwas geopfert werden muss werden alle zu den nebenformen gehörigen
dinge (also nicht nur die ausdrücklich genannten parisamubhanam etc,
sondern auch z b „morser stössel“ etc „tena plukhalamusaladikam api
ekam eva bhavati“ T) nur einmalig oder einfach ausgeführt (also nicht
bei jeder einzelnen speise wiederholt was viel zu lange dauern würde
indem man doch auch essen will) Ob ich den sinn des s ganz richtig
erfasst, kann ich nicht mit sicherheit behaupten auch muss ich be-
kennen, dass ich die, wie nur scheint mehrdeutigen worte d e „pra-
tyekam tantravidhane prapte yam tantrena kartuṃ lakhyante te-am

tantrebbava ibo 'padigyaṭe' (T) nicht in ihrem wahren umfange verstehe — ekm ist distributiver sing (cf aneḥ zu 1, 1, 9)

18 sarvebhyah — gapeṇ (loc ?) ity eva (T) Das wort kann wohl nur von samavad^o abhängen, dann aber ist nur die eine ergänzung möglich „se musspeisen“ — samavadaya involviri zwei verbalbegriffe (s zu 1, 7, 2) „abschneiden und (das abgeschnittene) zusammenfassen“ (vgl die Wbb a v) — „nur einmal“, wird also nicht wiederholt wie die grundform man beachte, dass das avistaktopfer auf die hauptspende folgt (s 16), also mehr zum achtna des opfers gehört

19 hutva so absolut am anfang eines satzes (vgl 2 2 1 3 8, 3 10, 20, 4 7 37) hat die bedeutung „nach vollbrachtem opfer überhaupt“ (nicht bloss „nach vollbringung eines theiles desselben“, etwa des zuletztgenannten) oder genauer „unmittelbar nach vollbrachtem opfer“ (cf auch zu 2 2, 17) Die comm erklären ebenso differiren aber unter einander im punkte der ausdehnung, resp beschränkung — etat gehört zu mekṣ^o und nicht zu hutva also nicht „se sauvistakṣam“ (T)

21 Darans ergibt sich durchaus nicht der schluss der comm, dass nach Gobh. die wahl bleibe, ob man den arva in a feuer werfen wolle oder nicht

22 anahitagnih scheinen d e sie karmadh zu fassen grautagnir shitala smartagnir ity etat

26—29 (cf Gegr 2, 1). yajñavantu a 26 wohl einfach „opferstätte“, a 29 dagegen „opferstätteceremonie“ (ein weiterer beitrage zu 1, 4 29 resp zu 1, 7, 2), d e fassen erateres wie unser letzteres. Der sache nach bleibt es sich gleich wir erhalten durch a 29 im grunde bloss eine wiederholung von yajñavantu karoti a. 26, gerade wie durch 1 5, 8 eine solche von a 4. Ausgehend von der stillen voraussetzung, dass bloss wiederholungen in autrateaten nicht vorkommen finden d c noch mancherlei in a 29 gegenüber a 26 enthalten (ähnlich wie in 1, 5, 8 gegenüber a. 4), was Gobh. gewiss hierbei ferngelegen. Blosser wiederholungen sind für die sūtrasprache allerdings ein directer widerspruch, dass aber solche dennoch, wenn auch ganz vereinzelt, vorkommen dafür sprechen die in rede stehenden Fälle — „dreimal“ a 27 heisst die spitzen etc je nur einmal (ekaikasthāṇi pratyekaikam anjanam ity arthah) mit je nur einmaliger recitation des spruches, der also im ganzen dreimal (varatrayam) repetirt wird — aktam 1 nach die mss des Kb (Old brief.)

9 4 ayaḥ se yajamanasya (d c), wohl richtiger se brahmanah und dann in dativischem anue — Die zweite erkl d c „er reiche auch andere speise dar“ ist ihrer ersten vorzuziehen aha in temporeller bed. (so d c beide mal) wäre zu matt, es heisst „ausserdem“

hotar in bestimmter function theilhaftig sein kann, somit kann, das ist wohl ihre stille Voraussetzung, G nicht vom brahman als dem „einzigen“ priester reden, indem der hotar ein zweiter wäre. Umgekehrt scheint Bloomf zu Agr 1, 64 u 89 daraus dass aka aabwort ist, also „einaig“ od „allein“ bedeutet, den abchluss zu ziehen, dass der a 9 genannte und 1, 6, 17 u 21 vorausgesetzte hotar identisch ist mit dem yajamana dass somit in den genannten fällen nur zwei personen theilhaftig sind der brahman und der als hotar fungierende opferherr. Dem sachlichen resultat nach haben beide theile, sowohl Bl als die comm, recht, sofern einerseits brahman und yajamana genügend sein können, wie es ja auch sogar der yajamana allein sein kann (1, 6, 21), und andererseits die handlung zu feierlichkeit nur gewinnt, wenn der opferherr ausser dem brahman noch einen besonderen hotar hinzuzieht. Aber nicht darum handelt es sich hier, was alles an sich möglich ist, sondern nur darum was Gobh positiv und negativ ausdrücklich sagen will. Das finden wir, wie ich glaube, herans, wenn wir a 8 n 9 jedes einzelne wort betont lesen „der brahman eben (von dem s 1 6 n 1, 6 14 ff die rada war) ist der einaige (also nicht auch der hotar) priester (also steht bloss ein brahmana), bei den patayajna (aber, also nicht bei den neu und vollmondsopfern auf die a 8 bezug hat) ist er selbst (der hausherr, also nicht irgend ein anderer zum hotardienste berechnigte) hotar (d i er vollzieht selbst nicht nur die an den betreffenden opfern gebhörigen nebenhandlungen, wie s b die 1, 6, 13 genannten überhaupt alles was er zu thun hat, falls noch ein besonderer hotar dabei ist, adhvaryudienste, sondern auch die darbringung der apenden nebst spruchrecitation und was drum und dran hängt, mit einem wort auch das opfern selbst, worin die eigentliche aufgabe des hotar besteht, während hierbei der brahman, vorausgesetzt, dass ein solcher hinzugezogen worden die blosse leistung 1 6 16 ff beibehält gerade wie in dem fall, wo neben dem yajamana noch ein besonderer hotar fungirt)“ Während demnach Gobh in 1, 6 13—20 yajamana, brahman und hotar auseinanderhält, also drei personen als am opfer theilhaftig annimmt und 1, 6, 21 einen fall im ange hat wo der yajamana alles brahman u hotar, in einer person ist (abhayap baur^o cai 'va brahm^o cai va mit besonderem nachdruck a v n. „beides in sich vereinigt“, nach Bl ist subj zu eikirjet „der brahmane“ = brahman?), lässt er a 9 hotar und yajamana zusammenfallen hat also hier nur zwei personen brahman u yajamana, resp letzteren allein vor augen. Auf diese weise lassen sich die ansichten der comm u Bl s vereinigen, rechtfertigen und zurechtstellen. Was die comm bindert, das aka richtig zu erklären und damit klarheit in's ganze zu bringen, ist der umstand, dass sie im hotar einen priester sehen, in welchem fall man dann natürlich vom brahman als dem „einzigen“ priester nicht mehr

10 Statt avamaḥ möchte man fast avama erwarten — pakay^o abermals mit ganz besonderer betoning (cf zu s 8 ff.), daher auch zwischen avam^o u daks^o

12 aindragṇ^o sthalip^o — navajayena ty arthah (N) also bei gelegenheit eines erstlingsopfers 3, 8 9–24 — çat^o sah^o nach d c ac gavam

13 gṛhye guṇa wohl in „attributiver bed zu sayampr^o und dar çap^o, so auch nach d c — „einen hotar“, wenn nämlich der hausherr selbst nicht kann (hotaram havanakartaram svayam açaktan) hotar ist hier allgemein „opfervollzieher“ also nicht ohne weiteres sich deckend mit dem hotar von welchem a 8 ff die rede war

16 Unter yajñ^o oṣadhīnam verstehen d c die Lpr 3, 7, 13 aufgezählten sog 7 opferkräuter vṛibayaḥ çalayo mudga godhūmaḥ sarapasa tilaḥ | yavaç cau sadhayaḥ sapta vipadam (°do d c) ghuṇanti dharitai In diesem fall aber, wenn er also z b die reiserfrüchte hätte konnte er ja doch ein regelrechtes opfer darbringen, auch wāra yojī^o überflüssig da das wiederholt vorkommende oṣadhi (a b 1, 7, 22) als „opferkraut“ in rituellem sinne stet. ohne dieses attribut ist Es müssen demnach überhaupt bestimmte „kräuter, pflanzen“ und „bäume“ sein die als yajñiyah galten, wozu man vgl 1, 5 15 u 18 — çrapayitra nämlich nach der vorschrift für die topfspeise (d e) wie solches im vorhergehenden beschrieben (cf 1, 7, 7), in folge des einfacharen stoffes wird dann naturgemäss auch die procedur eine einfachere (cf p 121)

17 Die bemerkung N a zu A 1, 13 6 u 8 „die partikel ha deutet an dass der verfasser dieser ansieht beistimmt“ verdient beachtung, doch habe ich nicht gerade um ihretwillen das „mit recht“ gesetzt.

18 ff Die „suhnbusse“ besteht nach d c im punaradhana iti weise zugleich auf die anderen dinge hin an denen das punaradhana die veranlassung gebe — Die wiedergabe der iti s 18 u 19 resp des hutam hy eva a 17 in der übersetzung weist bloss auf die möglichkeit einer anderen fassung neben der h i a v angedeuteten hin. — Den anhalt des avratay kann man am deutl. ersten aus a 21 u 23 erschliessen

20 ff cf zu 1 3 14 ff

24 havirah^o wird von d c erläutert aviçeṣat samīdayyapaçv apupaçakadikam sarvam ucyaṭe tasya haviṣa alinti^o Offenbar hat haviṣ h er nicht diese weite bedeutung samīdh dürfte eo ipso ausgeschlossen sein paçu ebenfalls da die thieropfer eine klasse für sich bilden und fleisch kaum je in alten zeiten als haviṣstoff in rituellem sinne galt, Gobh. jedenfalls scheidet sie deutlich Sicher nicht dazu gehört aṣya, da die aṣyah^o s 26 u 27 unseren havirah^o gegenüberstehen Demnach werden havirah^o solche opfer sein wo spenden aus milch drei reisschleim körnern u dgl vorkommen (cf zu 1 3 6 ff, çap 4,

1 4 21) jedoch mit ausschluß von butter schmelz daher auch zu 1, 4 21 das „vielleicht“ in dem zusatz „vielleicht auch butter o dgl.“ Hat aber ayya in ayyah° die rituelle bedeutung wie 1, 7, 19 ff dann sind havirah° hier spenden bloss aus kornfrucht peisen aller art — Was sonst noch d c zu unserm a aagen scheint mir von wenig belang zu sein

26 cf zu a 24 1 8, 2 ff 11 16 ff

27 cf zu 1, 8 13 — Die comm ergänzen zu anadeṣe theils (T) bloss se ahuteh also erkluternd yatra hota eva na "diṣyate upa diṣyate ca gur avagamyate va kṛpcid anyad dhomaśūgam, tatra garbhadhana - punsavana ṣaṅgakarman - samsaṅgakarman endakaraṇādiṣu, theils („andere“ auch N) se ahut° nebst āyyahut°, wogegen T polemisiert — „vorher wie nachher“, d b am anfang und am ende einer spende (adyantayor ity arthah)

28 „bei der hochzeit“ 2 1, 25 ff werden mit den drei „grossen worten“ (cf zu 1, 8, 13) vier schmelzspenden dargebracht drei mit je einem derselben und eine vierte mit allen drei ansammeln so soll es auch „beim haarschneiden“ etc geschehen (cf d c.)

29 apar° karm° = sarve am eva karmanam apavarge (d c) das a wäre also eine vorschritt für alle (vorhergehenden wie folgenden, cf a 24) opfer — vamaḍ° d i nach d c vāmadavyam sama gatavyam, wenn man aber fügt T hinzu soches nicht können, soll man d e reverse (d b wohl die verse in reform) dreimal recitieren

II

2 Syntactisch etwas frei, wie auch wir füglich sagen könnten „von einem kundigen merkmalsgepriesen“ — kuṣaleṇa „nach dem richtigen branche“ („durch den besitz aller wahrzeichen“ etc, „allee“ ist zuviel gesagt, cf a. 8) Haas (PW) „strīlakṣṇavida“ (d c) Die letzteren haben gewiss recht es bedarf eines kundigen; denn „schwer zu erkennen sind die merkmale“ (A 1, 5 4)

3 tad in tadat° bezieht sich nach II. auf davon „wenn er eine solche (weib) nicht finden kann so nimmt er (bei der wahl einer anderen)“, nach den comm auf kuṣaleṇa „tasya strīlakṣṇavido labhe“ Ich halte beide erklärungen für nicht zutreffend tad weist auf lakṣṇa Der sinn ist „falls der kundige gute merkmale am mädchen nicht klar zu erkennen vermag“ (cf zu 2) dann soll an dem erwähnten anseer-ordentlichen mittel gegriffen werden um so erfahren ob in wirklichkeit keine solche resp nur schümme vorhanden denn der „kundige“ könnte sich ja auch irren.

4 brada ist nach d c ein teich der selbst in der heissen jahreszeit nicht austrocknet also = andās° brad° A 1 5, 5.

6 „gleich“, d b der grösser nach (d c.)

7 kumaryā nzech d c gen, möglich, wohl einfacher aber dat — kum^o upan^o nach H „er naht dem mädchen“; aber causativ! Das nWb nach d c „etwas vor jmd (gen) hinstellen“ Die erklüsse sind so klein, dass er sie sämtlich in die hand nehmen und wohl auch, ganz abgesehen von anderen anwendbaren mitteln, so verdeckt halten kann, dass das mädchen sie gar nicht sieht oder wenigstens nicht zu unterscheiden vermag man kann daher upan^o ganz streng „er reiche hin“ nehmen — Nzech d c ist der name zweimal zu nennen 1) bei asau im nom p 2) vor e-am im voc („o N N, nimm einen“ etc), das ist sehr wohl möglich, lässt sich aber nicht sicher erweisen

8 gṛhṇantīm et gṛhṇat^o ist vedisch, sagen d e — upayucchet viell ein alter fehler für ॐ (so z b A 1, 5, 3 6, 4 ff), das act. jedoch auch Gaut 2^o, 20 nzech d e vivahayed ity arthaḥ

10 surott^o — udakena uttamena cōbbanagandhavarṇadyuktēna (d c) cf Ggr 2, 16

13 dbruv^o — santstanam zamyagviztrianam (T), sthavarāpām (N), „im gegensatz zu fließendem wasser wohl cisternen- oder brunnenwasser? oder vgl die anug^o kṛ^o G 1, 1, 9 24 5, 21 [d 1 19], resp die etheya apah Q 1, 13, 9“ (Web zu H. p 305) Es wird wohl einfach wasser aus dem hrada (s. 4) sein, dessen wasser ja nicht versiegt, also „beständig“ ist, brunnenwasser u dem khal (kūpādyudskam) schliesst wenigstens T ausdrücklich aus, vgl übrigens auch Ggr 2, 25 — pravṛtish nach d e = vastrena tchaditah nach anderen aber = kṛtōṇīyah letzteres beagt zu wenig, wie umgekehrt „verhüllt“ (H) zu viel. Bedeutet man, dass diese leute für gewöhnlich halbnackt herumgehen, so ist die erkl unserer comm ganz zutreffend, dazu vgl pravṛta n. u. pravara m „überwurf, mantel“ Sehr gut Ggr 2, 26 pravṛtish s 19 „umbüllt, kleidumbüllt“

14 ec stellt sich ebenso auf pravṛto vasy^o etc wie der erste (d. e.)

15 lay^o sind nach Kpr 3, 9, 1 geröstete reiskörner

18 pandadh^o setzen d e, sich zugleich auf ein gṛhyantaram (d i P 1, 4, 12) berufend, mit unrecht = pandhapayet. — Aus dem doppelssprch (cf p 42) sowie weil es nach einem anderen gṛhya (abermals P 1, 4, 12 13) auch so sei, schliessen sie, dass das kleid ein doppeltes ist, nämlich ein unter und ein oberkleid Der schluss ist durchaus nicht zwingend; denn das indische kleid kann in zwei absätzen umgeschlungen werden, so dass man damit sehr wohl zwei kprüche verbinden kann Man beachte auch den sing vasanena, bedeutsam, da ja sonst Gobh (cf 1 2, 21) unter und oberkleid wohl zu scheiden weiss.

19. pravṛtam ist nzech d e entw = kṛtōṇīyam, oder (nzech

T) = parhitadhariyavasanām, je nachdem man yajnop^o in untergeordnetem („mit dem oberkleid angethan in form von“ etc) oder beigeordnetem sūne („angethan und in form von“ etc) fasst. Diese erkl resultirt aus der zu s 18 gegebenen — yajnop^o ist nach d e s v a yajnopavitimim iva yajnopavitavasthottariyam ity arthah; und warum? „Weil die frauen den heil opferbehang nicht tragen“ Das iva ist hineininterpretirt. Nichts hindert anzunehmen dass zu G's zeit auch dem weib, sagen wir wenigstens bei so wichtigen und feierlichen gelegenheiten, wie sich hier uns eins darbietet, gestattet war, die heil opferschnur, wenn vielleicht auch nur als symbol ihrer principiellen opferberechtigung, anzulegen. Darf das weib für gewöhnlich doch auch keine sprüche hertragen und doch wird sie s 20 veranlasst, solches zu thun. Zu 2, 2, 6 sagen d e, die mutter (s 4) u die brant (s 6), recitiren nicht warum nicht? amantratvat. So ist auch das opfern im allgemeinen nicht sache des weibes und doch opfert sie 2 2, 6 — abhyud^o — „pitra prattam adaya gṛhitva nīkramayati“ (Sitzl nīkramati) iti gṛhyantaradarśanat (P 1, 4 15) kareṇa kare gṛhitva gṛhad agner abhimukham anjanam japat patih (d e)

20 vācayet vieli „lasse nachsprechen“ (cf zu 1 3, 16) denn man konnte mancherlei geltend machen für die annahme, dass dem weib wohl in den meisten fällen vorgesagt werden mus

21, ajap^o, z b aus scham (d e) — II zieht pra sya iti in text u übers zum folg s

1 Zu hūtra cf 1, 8 19 d e hūtra anantaram eva | na tu tautrasamapanadi kṛtve 'ti (h) — Zu upot^o cf 1 7, 2 d e upē ti samphastabastav iti (N) was aber erst s. 2 eintritt, nachdem nämlich der brantigam um die brant herumgeschritten upot^o wörtl „sie erheben sich an einander hin“ (cf 2, 3, 8)

2 ff vadhvanj^o gṛh ist einer der mit nachdruck gestellten gerundialsätze (cf h. 1 p XXV) und heisst wohl s. v a „indem er die hand der brant ergriffen hält“, wahrscheinlich (cf zu s 6) bis zu dem augenblick, wo sie opfert (s 6 ff) II zieht die worte zum folg s, dann ist suby mata, sowie zu adaya suby bhrata ist und dem entsprechend übersetzt er auch Ich glaube aber, dass dagegen die wortstellung spricht, wenigstens erscheint mir die zusammensetzung „ajam ādaya bhrata ra“, wo das va so ganz ans ende geworfen wäre und gegenüber dem vorhergehenden satze überhaupt keinen sinn mehr hätte als unmöglich. Der sinn ist auch der bruder kann unter umständen thun, was die mutter s 3 thut. Dagegen schüttelt s 3 nur der bruder in die hände der brant indem er von dem korn nimmt (sakṛtsamgrī^o s 5), das die mutter hält (aj^o adaya s 3) re-p das er selbst hält (nämlich in dem fall, wo er die mutter s. 3 vertritt) s. 5 wäre also

kein beweis für die richtigkeit der Haas'schen fassung Sonstige einzelheiten, auch den comm gegenüber, übergehe ich

6 upastirñabb^o mit iterativer bed (cf zu s 10), das unter- und aufgiessen besorgt die mutter oder der bruder, sagen mit recht d c, da sonst von niemand anders die redo sei und der bräutigam die hände der braut ja nicht loslassen dürfe, grundlos sei daher die meinung Raghunadana's und anderer, der bräutigam thue es — indem die braut opfert, recitirt der bräutigam, erklären d c. aus folgrunden mutter und braut recitiren nicht amantratvat, aber auch der bruder nicht prasnabhavat, ergo nur der bräutigam (wss um so passender sei, als er nach dem Vajas Br ja seines weibes leibeshälfte sei, wss also er thue, sei, als ob sie es selbst gethan) Für gewöhnlich freilich müsse der opfernde auch der recitirende sein, doch komme auch vor, dass, während der adhvaryn opfere' der hoter das vacat spreche Wer den spruch dabei recitirt, lässt sich allgemein nicht feststellen (cf p 122) es könnte ja z. h. auch der mantravan brähmanah a 8 sein aber auch gegen das weib spricht meiner ansicht nach nichts ernstliches (cf zu 2, 1, 19) auch das „iyam“ des spruches nicht, worauf d e noch hinweisen, indem dieses wort in ihrem munde nicht passa, aber in der zweiten hälfte des spruches heisst es ja auch „me patih“! Die spruchform hier wie sonst beweist in dieser hinsicht nichts, wie eine opferhandlung im nothfall stellvertretend ausgeführt werden kann, so auch eine spruchrecitation

8 mantr^o va brah^o bezieht sich zunächst wohl nur auf die spruchrecitation, man begriffe sonst nicht recht, wozu das mantravan beigelegt wäre (cf zu 2, 10, 18)

10 „dreimal“, nämlich im gaozen Wie s 2—8 beschrieben, so thut man dreimal das erste mal opfert man mit dem spruch „dieses weib“ (s 6) das zweite mal mit „den aryaman“ (s 7), das dritte mal mit „den pusan“ (s. 7) Die aufeinanderfolge der handlungen bei G geschieht so, wie sie s 2—6 8 angegeben n s 9 repetirt ist Eine vierte spende (s 11) ohne spruch folgt auf das dritte herumführen Näheres s. Stenai an A 1, 7, 15

11 Hier wird mit dem werfelgefäss geopfert und nicht mit den händen so, wie s 6 angegeben, ob daher subj 20 opya „me“ (die braut) ist (so II), ist nicht ohne weiteres klar Beachtet man noch den plur des utkr^o, so liegt die vermuthung nahe, dass auch das subj 20 opya ein verschiedenes sein kann da müsste man denn am ehesten an die mutter oder den bruder denken die ja das werfelgefäss bandhaben (s 3) — Es sind 7 schritte, wie aus dem Mbr und den übrigen grhyas hervorgeht Mit je einem spruch macht er je einen schritt (d c)

16 upodgṛhya heisst wohl genauer „er fasst unten an und hebt empor“ (cf zu 1, 7, 2), nach d c noch specieller er fasst sie

am handgelenk (upa) und hebt empor (ndgrhya — addhriya ghitva) — „ergreift mit seiner rechten“ etc. bleibt hierbei ihre hand aṅgali so hat er seine rechte zwischen ihre hohl, in diesem fall aber nicht fest aneinandergelegten hände geschoben, ihre rechte in der angegebenen weise festhaltend

17 ff. samaptasū sa paṅgrahakriyasū (ṛkū) a 16 (cf 2, 4, 11 u 10), nicht sa paṅgrahakriyasū (d c) — „samaptasū“ brauchte in einem autratext, dem es ja nicht auf erzählung, schilderung, eigentliche beschreibung, sondern nur auf angabe wichtigerer punkte ankommt, nicht gesagt zu werden, wenn das wort bloss die bedeutung hätte „nachdem sie beendigt sind“, da solches sich aus dem vorhergehenden und folgenden von selbst ergäbe daher sehen d c mit recht in dem blossen gebrauch des wortes noch etwas besonderes angedeutet, nämlich stral va paṅgrahakriyayaḥ paṇsamāptih striḥ va ca tantrasamāpanam. Letzteres könnte zutreffend sein, wenn es samapya hiesse. Dieses stände nämlich auf der gleichen stufe mit dem absoluten hutvā am anfang eines satras, das auf die beendigung des ganzen vorganges hinweist, dabei jedoch die frage betreffs des letzten actes offen lassend (cf su 1, 8, 19), während samapt^o auf die absolvierung bloss des zuletztgenannten actes hindeutet, ganz unbekümmert darum, was sonst noch vorhergeht. Demnach heisst samaptasū (so auch 2 4, 11) „sobald sie (die handergreifungsprüfe a 16) beendigt sind“, d. i. unmittelbar darnach führt man weg, so dass also zwischen diesem act und der wegfahrt keine weitere opferhandlung mehr liegt. Die frage, wo sonst das tantrasamāpanam stattfinden soll bleibt unbeantwortet, es fällt vielleicht vor die eigentliche handergreifungszeremonie a 10, die den schlussact bildet, wohl eher aber erst nach derselben nach der abfahrt so dass es erst im benachbarten „brahmanenham“ (2, 3, 1) erfolgt, wo ja auch bereits das feuer (a 2) für weiteres opfern aufgestellt ist. Aus allem geht zugleich hervor, dass es nicht ganz gleichgültig ist, ob man bei samapt^o ṛkū oder kriyasū ergüsst, letzteres könnte geschehen, wenn das allgemeineres samapya gebraucht wäre. Meins erklärungs mag allerdings an spitzfindigkeit streifen immerhin aber wird man die berechtigung zugestehen, dass man bei dem in vieler beziehung noch sehr geheimnissvollen character der autrasprache auch einmal beispielsweise an derartige subtile unterseidungen denken kann — Bei udvabanti fragt man unwillkürlich wohin? So mit recht d c S 17 ist aweltlos mit dem folg. s. zu verbinden (II scheidet sie und vereinigt dafür a. 1 u 2), denn 2, 3, 1 kann keine selbständigkeit beanspruchen a. 17 kaum, sehr wohl dagegen a. 2 (man beachte tatru womit wiederholt ein neues s. eingeleitet wird, cf I 2, 10, 2 9, 3 u a., auch die partielle wendung upasamahito bh^o, wie āstirgam bh^o a. 3)

Im allgemeinen sind nun a 17—2, 3, 4 dahin zu verstehen so-

bald so zu sagen die trauungszeremonie beendet ist, bringt man die junge frau in ein benachbartes und wohl auch befreundetes brahmanenhaus, das „angemessen“, d. h. viell. bloss „geschmückt“ ist. Bräutigam und hochzeitsheilnehmer ziehen selbstverständlich mit. man feiert daselbst nachhochzeit. Wenn sie dort ankommen, ist von anderen, die zum empfang sich vorausbegeben, bereits zweierlei besorgt: 1) das feuer für das opfer, das bei der ankunft unverweilt zu vollziehen ist, ist vor-schriftsmässig aufgestellt (§ 2) so dass sogleich der hauptopferact, die darbringung der spenden, erfolgen kann, und 2) die atterbant für die junge frau ist regelrecht hingebreitet (§ 3), so dass letztere, was offenbar geschehen soll, unmittelbar nach ihrer ankunft darauf gesetzt werden kann (§ 4). Was speciell das „brahmanenhaus“ (§ 1) betrifft, so haben wir dabei an eine besondere sitte zunächst der schule Gobh's zu denken. Was hier geschieht (§ 2—14), das geht, von einzelheiten natürlich abgesehen, nach P. 1, 8, 10 in einem „umhüllten schuppen“, nach Q., da er schweigt, vielleicht in demselben hause vor sich, wo die eigentliche hochzeitszeremonie ausgeführt werden. Bei A' hingegen haben wir etwas ähnliches wie bei G., denn 1, 7, 21 wird ausdrücklich gesagt, „er wohne diese nacht (etan rātram, d. i. die nächste, die auf den vermählungsact folgt) in der wohnung einer bejahrten brahmani deren gatte und kinder leben“ und wenn N. nach Stz. dazu erklärt „dies findet nur statt, wenn der bräutigam aus einem anderen orte ist, nicht aber wenn die hochzeit an seinem wohnorte vollzogen wird“, so halte ich das für unrichtig, denn für diesen fall gibt A. sein cap. 8 gerade so wie G. einem solchen cap. 4, 1—4 widmet. Die sitte cap. 3 hat allgemeine geltung, indem sie beobachtet wird nicht nur wenn der bräutigam aus einem anderen, sondern auch wenn er aus demselben orte wie die braut ist, dagegen 4, 1—4, sofern hier dinge vorkommen die nur auf einer reise passiren können, gilt nur für den fall dass er aus einem anderen orte stammt, wohin er wieder ziehen will. Bei udvahanu handelt es sich also nicht um das fortreisen (4, 1—4, A. 1, 8), nicht um das hinführen der braut ins haus des bräutigams, sei dasselbe nun an dem nämlichen oder an einem anderen orte, also nicht um die schliessliche eigentliche trennung der braut vom elterlichen hause sondern nur um eine vorläufige, so zu sagen, mit einer ersten station, welcher sitte der humane zug zu grunde liegen mag, dem mädchen den schmerz der scheidung aus dem elternhause dadurch zu mildern dass sie nicht so plötzlich vollzogen wird. Von diesem Gesichtspunkte aus lassen sich denn auch allé von Weber zu II p. 523 573 376 ausgesprochenen bedenken und vernuthungen leicht beseitigen, im übrigen vgl. noch im einzeln zu den in dieser richtung in betracht kommenden ss.

2 ff bhavati „ist“, nicht „wird“. — Statt uttaralomastirgam im 3 text ist attaraloma st^o zu schreiben

6 ff naksatre ein best stern od coll? — Hier also x b gilt die regel 1, 9, 27 (cf T) — sampatam ist nach d c subst masc „der im aruvalöfjel serflossene tropfen“, cf Gagr 1, 113

8 Zu hutva cf zu 1, 8 19, 2, 2, 17, zu upoth^o s zu 2, 2, 1

10 ff arundh^o — sapta^osampavartini^o karpit sukmatam taram arundhatum acakate (d c) — arundh^o — ruddha ist das bloss eine etymologische wortspielerei nicht ganz verständlichen sinnes, oder liegt dem noch eine besondere vorstellung von der arundhati, resp ein mythus über dieselbe zu grunde?

13 anumantira neben enam anumantirayate (s 12) ist zu erklären wie samaptau 2, 2, 17 „unmittelbar nachdem“ etc, daher mit recht d c na tu tantrasamapanam api pratiksate (bei 2, 2, 17 hätten sie eben^o sagen sollen) — Unter „gurum“ ist wie d c gewiss richtig erklären, der gatta zu verstehen (kuta? „patir eko gurur strigam“ iti smarapat) Der vorgang spielt noch im brahmanenhanse (s 1) dagegen werden der schwiegervater der lehrer des gatten sto von der jungen frau erst im hanse ihres gatten feierlichst begrüsst (1, 4, 11). — Ob gotrena = pitgotrena oder patigotrena sei, darüber sind d o uneins für ersteres tritt T ein, für letzteres N — abhivad^o man begrüsst, indem man die füsse umfaßt (cf d c)

14 Hiemit schliesst die oachhochseitsopferfeier, wie N u a (k^o) richtig erklären atro ttaravivahakarmayah parisamajtib, also „etaminu sva kala vyahityaditautram samapayet“ (N) wogegen T grundlos polemisiert (cf zu s 22)

15 tatprabhiti, d h von der eigentlichen hochzeitsfeier (cap 1 u 2) nicht von der nachfeier (cap 3) an gerechnet, so mit recht d c (vivahakarma rabhya „no ttaravivahasja patyabhivadanasya va paramarçah“ T) Wie lange das junge ehepaar im brahmanenhanse (s 1) verweilt, bleibt unbestimmt wahrscheinlich höchstens nur die erste nacht (cf A 1, 7 21 u su G 2, 2, 17 ff), während man am zweiten resp dritten tage ins neue heim zieht, denn am vierten tage an welchem das sog caturthikarma stattfindet (2 5, 1—6), ist man jedenfalls schon da, wie solches aus der ganzen art der darstellung G a hervorgehen dürfte

16 ff Die comm atra — etaminu avasare, arghyam — arhapam varasya kanyapitra kartavyam ity ahur acaryah | madhye py uttara vivahakarmapo 'rghyam na virudhyate | yatha madhye pi vivahakarmaya audakena 'bhisekas tadvat — agat^o — vivahartham agatamatresv eva rhanam kartavyam ity eke Zu atra cf h 2 p XVI u Web. zu H p 375 Ich möchte jetzt fast vermuthen dass atra auf s 1 zurückweist also locale bedeutung hat und „da dort“ so im brahmanenhanse

heißt. Bezieht man es aber, ihm die bed. „bei dieser gelegenheit“ (d c) gebend auf den vorgang s 1—14, so erhalten wir dennoch das gleiche resultat dass nämlich das arghya s 16 dem bräutigam (virāhya 4, 10, 24) bei gelegenheit der nachfeier, die ja im brahmanenhaus stattfindet zu theil wird, also weder, bei der eigentlichen hochzeit, noch bei der ankunft im neuen heim. So meinen es doch wohl auch d c. Dem gegenüber kann āgatesa s 17, da der vater der braut das arghya zu veranstalten hat (d. c.), nur auf die hochzeit passen, die im elterlichen hause der braut gefeiert wird, also nicht auf das neue heim sich beziehen, woran man an sich auch denken könnte (agat° „wenn man angekommen ist“ nāml. am neuen besmuthaort), denn das arghya erhält nur der „gast“ als welcher in diesem fall auch der bräutigam gilt (cf 4 10, 23 ff.)

13—22 das alles geht wahrscheinlich schon im neuen heim vor sich, aber immerhin noch vor dem vierten tage — haviv° sun° s 18, nāml mit der s 15 (akṣarat°) gegebenen beschränkung — Erst bei s 23 will T die handlung des ottaravivaha als abgeschlossen betrachten. darum sei jetzt erst das tantram zu vollenden (cf zu s 14)

23 gaur d° — ottaravivahakarmapah (T), brahmapa dattvā vama devyāṁ gayed iti (N)

4

1—4 beziehen sich nur auf den fall, dass der mann an einem anderen orte wohnt, so dass nach beendigung der hochzeit ein „fortreisen“ (A 1, 8, 1) auf einem wagen nöthig ist

3 akṣa nach d c u. H „rad“ — yam eva tam eva nach d c yam eva gñim aupāsanaṁ haranti nayanā — yam eva va kamēd agnīm laukikam sannidhan labdhva 'nayanā. Die erste erklärang ist die nächstliegende (cf A 1, 8, 5), nicht ganz unmöglich aber, dass auch die zweite mitinbegriffen, im fall nämlich das mitgebrachte haus- oder hochzeitsfeuer (z h beim umstürze des wagens) erlischt, auf welche möglichkeit ebenfalls A 1 c aufmerksam macht. Auf diese weise wäre in haranti ein zwiefacher sinn hineingelegt „fort —, mit sich führen“ und „nehmen, holen“. Bloss um einmal auch an so etwas zu denken, sei das gesagt. Bemerkenswerth bleibe immerhin die wendung yam eva tam eva (was auch d c. noch näher beschäftigt) at etwa einfach virāhagnim (so A 1 c) haranti

5—11 gelten nicht nur für den fall 1—4, sondern auch für den anderen, dass nämlich der mann aus demselben orte wie die braut ist

5 prāpteṇ — patigṛheṇ (d c) sobald man in dem neuen heim sei es an demselben oder an einem anderen orte vom brahmanenhaus (1, 3, 1) aus angekommen

7 tasyaḥ entw abhängig von apastha oder gen pro dat (cf asya 1, 9, 4)

8 ff çakal^o — „çake kardame lotanti (von luṭ oder ad hoc gebildet?) iti çakalotah çalukany ucyante | tana ca kahlarakumudanilotpalamulan“ (T) „kumudanilotpalagolakah“ (N, gola hier wie 4, 4, 20 nach d c = palaça) Die erkl T a ist gewiss richtig gegen die lesart çakaloṣan (s Web zu H p 371 u PW) sprechen die mss., ausserdem wenn s 9 von „früchten“ die rede ist so müssen doch wohl auch die çakaloṣa etwa esbares sein (man beachte va), wie soll man da „mistballen“ erwarten? Auch Ç 1, 16 10 hat nur „fruchte“ Was Kauç 77, 15, das Web l c. anzieht, betrifft, wonach „die junge frau bei ihrer ankunft auf dem hofe an einem haufen dunger gefüllt wird“, so liegt die sache hier ganz abgesehen davon dass Kauç für Gohh nicht massgebend ist, nicht so, wie bei G, wo dem knaben etwas gegeben wird. Die handlung 7—9 deutet an wie es der jungen frau nicht an kindersegen gebrochen soll (s 7), so wird es den kindern auch an speise (* 8 u 9) nicht fehlen

10 dhruvāḥ — dhruvaphalakan | dhruvairam athratram va vadbhāḥ patigṛhe janyate abhirity abutayo dhruva ity ucyante | athava | dhruvāḥ avacyakṛḥ (d c, letzteres wird noch näher motiviert) Die bezeichnung bleibt einstweilen noch dunkel, oder durfta man vielleicht an den dhruvalöffel (etwa dhruvay^o zu l) denken?

11 samajāṣu cf zu 2 2, 17 nach d c sc dhruvahutiv ayaṣv apy ayyatantravahitakutūḥ — gurus, d h „lehrer (vidyaguru) vater mutter etc“ (d c) — abhivādya (caus scf, wohl nicht = med 2 3, 13) „er lässt sie begrüßen“, d h viell er sagt ihr bei der begrüßung einen namen nach dem anderen vor und sie spricht nach (cf zu 1, 3, 16)

2—4 Im anschluss zu hpr 3 G 1—4 erklären d e catuḥ d a distributiv „je viermal“ Es handelt sich hier um einen spruch der fünf variationen hat und awar so wie sie im Mbr (1 4, 1—5) auf gezeichnet erscheinen Da nun jeder dieser fünf sprüche je viermal gesprochen werden soll indem dabei jedesmal bloss die götternamen der reihe nach wechseln, so erhalten d, e. einen awanzigfachen spruch der selbstverständlich gleichbedeutend ist mit 30 sprüchen, folglich müssen auch 20 spenden dargebracht werden Diese erklärung ist gesucht und einfach falsch denn die distributive bed des catuḥ ist direct ausgeschlossen durch den aug' pañcamam = „die fünfte“ (und letzte) spende (nach d c = pañcamam pañcamam!) womit nämlich G anzeigt, dass er bloss so viel spenden zählt als im Mbr l c. sprüche angeführt sind fünf Demnach heisst catuḥ wie gew „viermal“ (so gesagt, weil es im grunde bloss ein spruch ist in vierfacher variation, in welcher variation ihn das Mbr auch verführt so dass er da = vier sprüchen zählt), d i mit den vier sprüchen Mbr 1 4 1—4 wechhalb

auch Kh 1, 4 12 mit vollem recht „cata-ṛbhāḥ“ (st catuḥ) sagen kann, samasya sc bloss die götternamen (in der form des fünften apruches Mbr 1, 4, 5) s 3, nicht auch sc die spenden, wogegen das pañcamim protestirt Also fünf spenden im gansen, weleha zahl auch mit P. 1, 11, 2 übereinstimmt, Q 1, 13 hat acht spenden

5 cf 2, 3, 7

6 tena sc udakapīṭrasthasampātayena (d s mit recht), nicht einfach sc sampātena (Bl zu Ggr 2, 38, samp^o ist nicht subst., cf zu 2, 3, 7) — hrasyitvā — udvartanordina tad abhyāñjanam apāniya (d c.) | athava | hrasyat gatikarṇā | tasmāt pradeṣāt pradeṣam anyāṃ gamayitva (T) Es heisst „vermindern, wegschaffen beseitigen“ sc. was von salbe (abhyajya) an ihr halet, worauf sie zur vollständigen reinigung noch gebadet wird Dahin ist wohl auch das udvartanam Ggr 2, 38 zu verstehen es heisst nicht „das einreiben mit salbe“ (Bl), sondern „das abreiben der salbe“, wie Dik^o R (von Bl citirt) ganz richtig sagt „ṣarīrad durikaranam“, ebenso T zur Uagr-stella „ṣarīrad ayyadinam durikaranam“ „Das hrasya besteht also nicht „eigentlich in der vorbereitung zum einreiben“ (Bl), sondern ist ein besonderer act der salbewegschaffung neben dem bade G beobachtet die zeitliche aufeinanderfolge der angegebenen handlungen, der Ggr zählt letztere bloss auf, die voranstellung des udvartanam, wenn man solchen beachten wollte hätte also höchstens nur einen metrischen grund Wahrscheinlich hat sich Bloomf durch die Wbb beeinflussen lassen, die wie das nWb angeben „c) das einreiben, die einreibung (auch in sonconreter bed)“, von den im PW dazu angeführten stellen kann ich leider nur zwei controliren Jajñ 1, 152 n M 4, 132 An letzterer stelle aber kann das wort neben apānanam „wasser, in dem sich ein anderer gebadet hat“ (nWb) nur bedeuten „salbe mit welcher sich ein anderer gesalbt hat“, also „abgeriebene salbe“, man begriffe auch nicht, warum Jajñ „salbe“ (Stzl) auf eine stufe mit „unrath, orno“ etc stellte, wenn mit ndr^o daselbst nicht „gebrauchte salbe“, die allein als unrein gilt, gemischt wäre Wir erhalten also für G, Ggr, M, Jajñ u die comm ganz das gleiche resultat (ob nicht auch sonst udvartana n stets „entsalbung“, coner „abgeriebene salbe“ und das caus ndvart^o Nais 6, 30 st. „salben“ (nWb) „entsalben“ bedeuten?) Etwas curios ist H's wenn auch ganz zaghaft gesetzte wiedergabe unseres hrasyitva mit „in gebückter stellung (?? wörtlich nachdem er sie sich hat verkürzen, klein machen lassen)“. Dass das wort auch noch das nigel- und haarbeschneiden in sich schliesst, steht mit obiger auseinander setzung nicht im widerspruch

7 ff cf zu 2 4, 6

10 Man beachte bei samapya den zusatz ṛcan (cf zu 2, 2, 17 u h 1 p LXV)

5 atha param (cf 3 3 33 4 5 29 8 13, auch 1 4 10 n 9) 6
 atha; tasmāt pūṣāvanakarmāṇo nantaram aparam anyat (dvitīyam N)
 pūṣāvanakarma kartavyam | paśād eva "nantaryalabhad athaśabdaḥ
 pūrvaprakṛtyarthaḥ va varṇanīyaḥ | pūrvavad idam api pūṣāvanāṇi pū
 ṣaprakṛta eva kale karaniyam ity arthaḥ (d e) Mit atha param wird
 stets eine neue, von der vorhergehenden unabhängige handlung einge
 leitet und so wohl auch hier man hat nach G die wahl zwischen der
 einen oder der anderen handlung indem man in beiden fällen seinen
 zweck erreicht Die zuerst vorgesehene handlung die neben dem vorhin
 bemerkten auch noch durch das yathartham s 4 ebenso als selbstand g
 gekennzeichnet wird, wie die zweite durch das gleiche wort a 12,
 repräsentiert der zweiten gegenüber einen vereinfachten modus der unter
 umständen angewandt werden mag beide verhalten sich also nicht zu
 einander wie vor- und nachhandlung So weisen denn auch s 11 ff
 nur auf die aus s 2—4 n 6—9 combinierte, zugleich freilich bezüglich
 s 2—4 etwas modificirte form der handlung s 5—12 hin und sind so
 mit s 2 ff gegenüber auch nicht als nochmalige wiederholung eines
 actes innerhalb einer handlung anzusehen

6 parikriya wird über beschrieben a 7 utthapayet s 8, letz
 teres ist daher auch gleichbedeutend mit dem utthapya s 8 also =
 uttolys (so richtig d c zu s 8, zu a 6 dagegen setzen sie es = gñ
 gñat) — Der lauf sagt T., besteht nach den einen (zu welchen auch
 h gehört) darin dass man die betreffenden körner oder bohnen auf die
 wurzel des baumes dem man den zweig entnommen, wirft nach den
 anderen dass man sie dem baumbesitzer gibt

7 Es sind 7 sprüche also kommen auf jeden drei körner (d e)

9 Winternitz i c (o p 126) „möchte den comm [s h 1 sub
 vā] folgen und übersetzen ein brahmacarin oder eine vratavatī ein
 brahmadādhū oder eine kumārī bei der erklärung Knauers wäre der
 sing pināṣī auffällig und mir ist nicht bekannt dass irgendwo zwei
 personen beim zermahlen der körner beschäftigt wären" Darauf lässt
 sich folgendes erwidern 1) es handelt sich hier um einen ausserordent
 lichen fall (apratyabḥ), wenn daher zwei personen statt einer angesetzt
 würden, so läge nichts auffälliges darin, und wenn sonst derartiges
 nicht bekannt ist so liesse es sich ja vielleicht aus dieser stelle con
 statiren (Übrigens s. das nur eben erst zugegangene sehr lehrreiche
 buch von Grierson „Bihar Peasant Life", Calcutta 1885 wo es s 619
 von „the hand grinding mill" heisst „This is worked by two [sic]
 women The smaller kind used for breaking pulses and worked by
 one person" etc) 2) der sing pināṣī ist attrahert von apratyaharanti
 wie dieses von kumārī 3) apratyabḥ als part sing fem in dialec
 b n t i v e r bedeutung welche unweifelhaft vorliegt ist höchst auffällig

und kann nur als kühnheit der aurasprache angesehen werden, wenn nun aber weder der sing noch selbst die femininform ein hinderniss abgibt für die ausdehnung des wortinhaltes nicht nur auf die kumārī sondern auch auf jede einzelne der drei anderen personen so kann auch nichts mehr hindern, das apratyah^o incl des pina-^{ti} in dem von mir h I angegebenen dualischen sinne zu erklären, 4) man beachte die correspondenz zwischen brahmacarin und vratavatī einer und zwischen brahmandhū u kumārī andererseits in zwei, drei, vielleicht gar vierfacher beziehung, nämlich nach seiten des geschlechtes der personen, ihrer sittlichreligiösen aufgabe, ihrer intellectuellen bildung und viell auch ihres alters auf der einen seite ein gelübde haltender wissender (junger) schüler und eine gelübde übende und als solche nicht ganz unwissend sein lönnende (als älter geltende) frau (pativrata josit d. c.) auf der anderen ein nicht gelübde übender vedakennntniss loser (älterer) brahmanengenosse (in halb oder ganz verächtlichem sinne, d. c. brahmab^o ānūditavedo bhanyate) und ein gelübdeloses unwissendes (junges) mädchen, nimmt man noch 5) das doppelte va — va in der gegebenen stellung hinzu, so hat man, meine ich, die volle be- rechtigung, in unserem s etwas besonderes ausgedrückt finden zu wollen 6) apratyah^o heisst „atkyā pratyāharet“ (N) „atryak putra kenā na pesāpam kartavyam | uechrisaputrokenā“ hatya hatya pe apam kartavyam“ (T) da fragt es sich denn doch auch, wie schwer der obere mühlstein sein kann, ob also x b das mädchen ihn in der an- gegebenen weise allein ohne weiteres zu handhaben vermöchte (cf zu 7 18) 7) die ad 4) angegebenen bezeichnungen der personen mögen folgendermassen gedeutet werden das verschiedene geschlecht weist auf den zu erzielenden sohn hin, derselbe soll aber nicht nur geboren sondern auch tüchtig in frömmigkeit und heilgem wissen werden resp auch ein hohes alter erreichen; 8) va — va zeigt an das eine oder das andere paar, im fall also der brahmacarin und die vratavatī zermalmen ist das vorbild für den sohn in positiver, wenn brahmandhū und die kumārī in negativer richtung gegeben nach allem möchte ich also meine h I ausgesprochene und in der übersetzung verwertbete vermuthung als berechtigt aufrecht erhalten — in der übers „zerreiben“ ein druckfehler für „zerreiben“

7 3 „um“ in der übers soll heissen „an“ Wie diese metamorphose im reindruck vor sich gegangen mag ein geheimniss der druckerei sein, auf rechnung der letzteren kommen in diesem bogen leider noch einige fehler

6 virataya (nach d c mase.) ist nach den einen ein pfeil, nach den anderen ein bestimmter baum, sagen d. c., schliessend mit den worten tad atra bhavanto bhumidvayā pramūṣam (cf p 18 ff), virata- raṣaṭṭuna P 1 15 4 nach bṣi „mit einem stecken vom viratarabaum“

9 kṛsarasth^o hier p 2 9 5 1 auch kḥ 2 2 27 3 18 (Old brief^o) vielleicht ist auch bei G so zu 1 — Das kochen des kṛsara geschieht nach der weise der topfspeise (d c)

10 kṛp paṇyasa prajam etc ist ein spruch er beginnt denselben mit „kṛp paṇyasa“ und sie fährt fort „prajam paṇu saubhagyam mahyam dirghayustvaṃ patyul“ Da fragt es sich denn abermals ob vacayet nicht einfach heisst „er lasse sie nachsprechen“ (cf zu 1 3 16) vielleicht dasselbe meint Bhavadēvabhāṭṭa wenn er nach T erklärt der gatte solle zuerst den ganzen spruch sprechen, worauf sie dann antwortet „paṇyasa prajam“ etc Ia dem theil dass sie wie aus G s worten hervorgehe nicht „paṇyasa“ sage sondern ihre rede mit prajam beginne hat T gewiss recht, in dem anderen dagegen betreffs des vorhersprechens des ganzen spruches was T mit stillschweigen übergeht, mag Bhavadēvabhāṭṭa das richtige getroffen haben

12 Da die „glückverheissenden reden“ nicht bloss in den drei angeführten worten bestehen konnten so mag iti hier füglich mit „wie s b, n a etc“ wiedergegeben werden doch liegt diese bedeutung nicht eigentlich im wörtchen selbst vielmehr unterscheidet sich dieses iti im grunde in nichts von dem iti der anführung bei spruchen, die nach einem alten nṛus bloss in ihren anfangsworten gegeben werden und bei denen sich daher das „n s w“ von selbst versteht — „Eine erzeugerin von helden“ etc ae „sei dn“ (d c)

15 „Am schluss der worte“ des spruches vipaṇet etc. s 14

16 Vāṇ sa yat 1 ! Q 4 6 die stelle eines beifolgenden relativs vertritt, so ist hier umgekehrt yat tad vielleicht bloss ein verstärktes demonstrativ — Alle ceremonien von der hochzeit ab bis zur geburt des ersten kindes sehen es nur auf einen sohn ab nun wird dem kinde, noch ehe man weiss ob es ein knabe oder ein mädchen sein wird so gar auch der männliche geheimsname gegeben wie elend muss sich doch ein vater fühlen wenn nach alledem plötzlch die schreckensbotschaft an sein ohr schlägt „ein mädchen“

17 An die möglichkeit dass ein mädchen geboren werden könnte, wird zunächst gar nicht gedacht (cf zu s 16) daher liegt auch kein grund vor das kumaram jataṃ im sinne zu nehmen von „einen knaben als geboren“ od „dass ein knabe geboren“ st „dass der knabe geboren“

18 „wie oben“ 2 6 9 es geht daraus hervor, dass dort wie hier die kornhandmühle gemeint ist.

19 ff. tathāḥ va se „mit dem dämmen“ etc (s 19) bis „zunge“ ohne den spruch (nach d c mit demselben) denn diejenigen (kecit) die s. 20 u 21 zusammenheben haben gewiss recht indem s. 20 die einz art angibt wie die „einigkeit“ erzeugt werden kann s 21 eine zweite (nach d c würde s 20 zu s 19 zu ziehen sein) na h der er

sten wird verlassene butter „mit dem daumen“ etc., d h also mit der hand „auf des knäbleins zunge“ gestrichen (s 10) — nach der anderen „mit gold“, d h mit einem goldenen gegenstande (löffel, ring? cf die übrigen grhyas) „auf das gesicht des knaben“ opfernd geträufelt, in dem einen wie in dem anderen falle aber mit den sprüchen „einsicht mögen“ etc (s 21)

23 asamal°, d h er darf sie innerhalb der ersten zehn tage überhaupt nicht anrühren, da die wöchnerin bekanntlich als unrein gilt

8 1 „vor den mond“, wie der zusammenhang ergibt n s 6 aus drücklich sagt.

6 prathamod° eva ac kale tṛtīyayam ity etat (so mit recht T I, also wie s 1 angegeben „am dritten tage nach sonnenuntergang und schwund der abendröthe“ Andere (auch N) wollen lesen „prathamodita eva“ ac candramasi „wenn der mond nach dem ersten aufgegangen“, d i „an der pratipad oder am zweiten und nicht wie s 1 am dritten tage“ — ap° añj° p° ein zwischensatz (cf zu I, 3, 17)

8 vyuste heisst „wenn hell geworden, wenn angebrochen“ und nicht „wenn verstrichen, vorübergegangen“ (letzteres d c)

9 „yas tat kariṣyan bhavati“ „karire“ (s 10) wird wohl ein priester sein, da G a 18 eine kuh als opferlohn ansetzt. Gobh. hat hier den fall im auge, wo die in rede stehende ceremonie etwas feierlicher gemacht wird was jedoch nicht nothwendig ist indem priester und folglich auch der lohn wegsallen können, daher haben d c, wenn sie in dem kartar „irgend jemand vater“ etc sehen, insofern recht, als auch dieser fall geltung hat, nur achtet er für G an sich nicht im vordergrund

12 „deren“, d i. des geburtsdatums und geburtssternes (d c) — iti deutet nach d c auf die besondere, von ihnen beschriebene opferweise hin, die dabei beobachtet werde

14 dirghabh° nach d c mit recht = dirghāntam ābhini-ṭhānāntam va wir haben hier ein sicheres beispiel für ein drandvam wo das zu intelligirende „und“ gleichbedeutend mit „oder“ ist (cf zu I, 1, 4)

19 kumarasya sc janmatithau (d c) sachlich richtig grammatisch aber wohl abhängig gedacht von māsi masi etc „an jedem monat des knaben“, kaum von jāta als gen pro dat — Die „jahresknotentage“ sind je der letzte tag einer jahreszeit (samv^o parv^o trayanap^o r̥tunām avasanatithau — kṛitikaḥphalgunyasādhīḥ) Die^o comm geben noch eine zweite durch āthava eingeleitete erklärung „bis zum ende des jahres opfer^o er monat für monat oder an den knotentagen der jahreszeiten“, die in anbetracht der wegen des va offenbar coordinirt zu denkenden locative wohl ebenso wenig richtig sein kann, wie die Webersche (Nak, 1 c) „im ersten jahre monatlich, später stets am jahrestage“

20 Hier wird der geburtstag-gottheit zuerst geopfert, s 12 kam sie zuletzt an die reihe (cf zu 1, 2, 28)

5 vr̥thapakvaḥ nach d c „sarvasamakararahitaḥ“ (N)

7 Mit sarva^o sind bloss die s 6 genannten körner gemeint — ca „ausserdem, nebat“ man beachte, das zwischengeschobene napitaya — Aus der stellung dieses napitaya geht hervor, dass es bloss zu sarva^o gehört und also nur auf s 6 hinweist, die meinung d c s h l s v

9 yas tat karsy^o bh^o neben gaur daks^o s 20 ist zu erklären wie in 2, 8, 9

10 prancam sc wohl kṛuram „seiner länge nach“ (cf zu 1, 7, 13)

17 „mit dem eisernen“ sc scheer- oder rasirmesser, das nämlich der barbier s 4 in der hand hielt und nunmehr damit schneidet Aus dem gegensatz zu aya^o darf man nicht etwa schliessen, dass auch kṛ^o s 4 ein holzmesser ist es ist auch ein metallenes damit man sich in demselben zugleich spiegeln kann Der letztere umstand macht verständlich, weshalb das „kupferne messer“ auch ein spiegel, der seinerseits eine formähnlichkeit mit diesem messer haben mag, vertreten kann

18—20 „vom benetzen an“, also von a 12 an excl s 10 u 11 (cf d c)

22 „es“, d i nises āgryah sarvo adbāstanoktāḥ samskṛā bhavanti (d c)

24 wird von d c eingeleitet mit der frage kīm sarvaṃ eva karma tucṣuṃ bhavati? und nach verneinung derselben also erklärt yo yo homaḥ pūrvam abhūtaḥ, sa mantrēṇaḥ va bhavati | tucṣabdag caṣab darthaḥ samuccaye | tena mvaharyaḥpraddham apī mantravad eva syat | „tadanyat tucṣuṃ kartavyam ity arthaḥ“ (T) Wenn damit gesagt sein soll, dass unser a bezug hat bloss auf die in rede stehende ceremonie des haarschneidens (= sarvaṃ eva karma?) und gegenüber s 23 bloss einschränkende bedeutung hat (tu) in dem sinne, dass das mit dieser

ceremonie verbundene opfer (yo yo homah = „jede einzelne spende“) natürlich auch bei einem mädchen mit sprüchen zu vollziehen ist so ist diese erklärang richtig

0

1 Statt „knaben“ in der übers 1 „brahmanen“

4 „bis zum“ inclusive

5 ff cf p 44 Ob am ende sich nicht aus den patita-avitrīkas die brahmabandhas (cf 2 6, 9 „der den veda nicht studirt hat“ d c) rekrutiren?

8 „ihre“, d i des brahmanen, katriya und vaiśya (cf s 12 n d c)

15 bhavati c part pf pass hier wie 2 8, 2 ff (und so viel leicht stets) „ist“, nicht „wird“ der schüler ist zu einer bestimmten stunde angemeldet und der lehrer erwartet ihn mit dem vorschritts mässig aufgestellten feuer, so dass nach seiner ankunft sogleich die opfer, die darbringung der spenden (s 16), beginnen kann

18–21 „Südlich von letzterem“ d i dem schüler „Südlich“ da der junge westlich blickt, so könnte dakṣiṇatah „rechts“ auch „nördlich“ bedeuten, träte jedoch der brahmane nördlich hin so wäre das nach d. e. unheilbringend — mantravaṇ (cf 2, 2, 8) der brahmane wird also nicht nur stumme dienste leisten, sondern auch dem jungen der weder den veda (maṇavakāh ity anadhitavedo bhāṣyate d c. zu s 7) noch die ceremonie kennt von dem daher voranzusetzen dass er nicht weisse wie und was er thun und antworten soll winke geben und die mantra, mit denen derselbe zu antworten hat, vorsagen So wird denn auch das „er lasse ihn sagen“ (s 21) wo offenbar sub „brahmane“ ist und nicht wie zu japati (s 20) „lehrer“ (d c zu vacayati schweigen sie), bedeuten s v a er sage vor und jener spreche nach (cf s. 37 41 n zu 1, 3, 16)

22–26 auf die frage des lehrers „wie heissest du?“ (Mbr I, 6, 17a) erfolgt die antwort des schülers „N N heisse ich“ (Mbr I, 6, 17b) nicht unmittelbar, sondern erst, nachdem ihm der lehrer den an redennamen bestimmt (kalpayitra gerund praet), bei dem der schüler (wahrscheinlich bloss während seiner lehrzeit) genannt werden und sich selbst nennen soll und den er gleich bei obiger antwort anwendet — utśrya sc. nicht bloss der lehrer (d c) sondern auch der schüler, da ja dessen hände ebenfalls zuerst von wasser (s 18 ff) frei sein müssen, soll die nunmehr folgende handergreifung möglich sein, nach d. e. freilich erfolgt diese erst am ende des spruches

29 nābhīdeṣam „sagen gegend“ ergibt sich aus spruch und zusammenhang

34 karma — guruṇḍgṛasādīlakṣaṇam (d c) nach einigen bestehe es am wasser-schlürfen

37 Das (dreimalige) herum-schlagen des einen gürtels bei zwei sprüchen illustriert sehr schön den fall 2 1 18 (= daselbst) — Subj zu pariharan ist der lehrer zu vacayati könnte es aber auch der brahmano (= 18) sein letzteres zu erklären wie a 21

40 „mit om am ende“ so bei jedem wort also bhuh om, bhuvah om etc (d e)

41 ca „schliesslich“ (cf zu 2, 8 17) der hölzerne stab ist der letzte gegenstand der ihm überreicht wird es gingen vorher der mu ja gürtel (s 37) und wenigstens noch die heil opfersehnur (cf d e zu s 37) Dieses ca besagt zugleich dass ein bestimmter set endet Genau so ist das ca 3, 1, 14 zu erklären, eine erklärungs² die durch Q 2 11, 4 eine hübsche bestätigung erhalten dürfte — vacayati cf zu s 21 u 37

43 es ist ein probebetteln als schüler ist das betteln eine seiner hauptaufgaben (cf 3 1, 27)

44 Bloss „meldet“, nicht auch „gibt“ (d e)

48 tasya wohl nicht so. upanayanavratasya (d e) noch so upanayanakarmapaß sondern so tritratasya

49 bezieht sich auf die schulaufnahmehandlung die mit s 46 schliesst, nicht auf das darauf zu haltende dreitägige fasten s 47 (cf d e)

50 Das ist der lohn des lehrers für die aufnahme des schülers in die schule (cf d e)

III

f „das bartscheeren“ so des brahmanen des des k striya im I 22 und das des vacya im 24 jahre (2 10 4, cf d e)

3 d. k. wohl er thut hier was dort beim cudakarsna (2 9) der „yas tat karisyu bhavati“ (2 9 9) that, Die comen gehen zwei erklärungen karayate so „er selbst nicht die mutter“ (was gegenüber 2 9, 8 von T naiv motiviert wird) oder so „er selbst nicht irgend jemand“ (gegenüber der 3 pl karahkarayanti 2 9 2b)

4 Das konnte dort begreiflicherweise nicht geschehen

9 Die geschenke 2 9 1 fallen also weg (d e)

10 recht eutrhast ausgedrückt „Die comen idanip godanpi nam sarve am eva vrstanam sadharanam paribhasam vaktum arabhate — upanayanenai va purvekena upanayanam godanad vratangam vya khyatam katam tam

11 ff gegenüber 2 10 7

13 Das beziehe sich nur auf das godanakegelübde sagen d e dagegen spricht aber s 28

14 Zu ca s zu 2 10 41

18 d h er schlafe auf dem boden, so mit recht T in seiner zweiten erklärungs, nach seiner ersten, die N allein hat,* ist der sinn: „er meide ein lager, das böber ist als das des lehrers“

19 kauṣṭhavam umfasst nach d ṣ nṛtyagatavaditram

20 Nicht das vorschriftsmässige baden, meinen d c, sei verboten, sondern nur das, das vergnügenshalber geschehe, oder, fügt T hinzu, es werde beim baden nur das gliederabreiben etc untersagt. Die erklärungen sind gescheit. Das udakopasparṣana a 27 u 20, das zu den ständigen pflichten gehört und auf das sich d e berufen, ist nicht identisch mit dem snāna, unterscheidet sich vielmehr von letzterem genau ebenso, wie unser „wasserberührung, bespritzung, abwaschung“ von „bad“, dieses wirkliche „bad, baden“ ist also für die betreffende gelübdezeit von Gobh ausgeschlossen

20 d h zügle deine sinno (augen, ohren etc), lass dich von ihnen nicht hinreissen, meide „den unfreiwilligen gebrauch der sinne“, habe sie stets in deiner gewalt. Nach dem PW und T's zweiter erklärungs hat das wort bloss die specielle bed „freiwilliger samenerguss“, onania“, wie auch bei Kh 2, 5, 13 unser a geradezu lauta nā aya kame ratah skandet (wom ich eine und zwar falsche interpretation G'a scha, cf. p 33 ff), das NWb gibt es sub indriyam^o wieder durch „freiwilliger nichtgebrauch der sinne“

27 dharana in dāṇadh^o, das weder die mss noch Kh (2, 5, 16) haben, ist wohl später wegen des mekhaladharana in den text hineingekommen. — ndakop^o sind die täglichen abend- und morgenwaschungen s. 20, also nicht = ananam (d c, cf. zu a. 20) — „ständigen“ d i. tagtäglich, jedoch nur während der gelübdezeit zu vollziehenden (d c), cf. dagegen 3, 2, 35

28 Weil d c s 13 in ru beschänktem sinne fasten, so erscheint ihnen „godanika“ hier wie eine wiederholung und macht ihnen unnütz zu schaffen — tatra, upanayanavratam tavat savitryā adhyayanastham uktam | godanavratam agneyasindraparamanānam vedaparvanam (at. veda schreibt T gewöhnlich deva u so auch hier) vratika vratham āraṇyakasya cūkrityavarjasya, adityavratam cūkrityam, upanishadvratam upanishadbrāhmaṇasya, jyāṣṭhasamukhavratam ayyadohanam adhyayanartham iti boddhavyam (l c)

32 Sie tragen also keinen sonnenschirm u dgf (d. c)

2

5 Im Kh 2, 5, 28 finden wir a 4 und 6 mit auslassung von a 5 also in ein aūtra zusammengezogen saṃvatsaram ekeṣam purvaṃ ṣṛṇtaṃ ced. Ganz ebenso lassen d c s 5 u 6 auf a. 4 berogen sein, folgende erklärungs gebend tu habe exclusive bedeutung in dem sinne, dass die bestimmung a 5 nur für den fall a 4, nicht auch für die fälle a 1—3 gegeben sei, und zwar sei damit gemeint, dass die a 30 als

nicht verbindlich bezeichneten dinge nicht nothwendig seien für die fälle s 1—3, wohl aber für den fall s 4. Dem gegenüber wollen andere, sagen d c weiter, in unserem a die meinung einiger angedeutet finden, welche dahin gehen, dass die für eine lange zeit allzustrengen bestimmungen, wie z b. „er stehe bei tage, sitze bei nacht“ (s 18 ff) nur auf ein jahr beschränkt werden. Das verhältniss von s 6 zu s 5 wird coordinirt gefasst „und wenn“ — Die übersetzung von v 4—6 nach d c wurde also folgende sein „einige meinen, auch bloss ein jahr, falls nämlich: das gelübde umfangreicher (bahutaram) und die mahanamni von den vatern schon gehört worden sind“. Die vorstehenden erklärungen scheitern meiner ansicht nach an zweierlei: 1) kann ced bei vorliegenden satzverhältnissen die angegebene bedeutung trotz Kb bei Gobb nicht haben und 2) widmet *l* den *eke* sonst nie mehr als höchstens ein *atra*, während er sie nach d c hier ganzer fünf, indem s 7—9 aus a 6 resultiren, würdigen würde. Letzteres kann um so weniger angenommen werden, als G den *eke* gegenüber durch sein *iti vikalpah* (s 3) bezüglich der zeit — und nur darauf kommt es ihm dabei an — entschiedene stellung nimmt d h thra ansicht und ihr verfahren direct verwirft was für einen besonderen grund sollte er haben, sich noch weiter um sie zu kümmern? so beziehe ich denn s 5 ff auf s 1—3 und der sinn wäre wenn der fall s 6 eintritt so kann die a. 1—3 *an-*gegebene zeit kurzer sein (ihre dauer bleibt in solchem fall natürlich unbestimmt) dafür aber sind dann die observanzen um so zahlreicher, das gelübde also strenger (s 5).

10 anusavanam — trisandhyam *ity arthah* (d c), also morgens, mittags und abends (cf dagegen s 1, 20)

15 Unbedingter geborsam wird verlangt im grunde = s 1, 15, d c bemühen sich, beide ss inhaltlich zu scheiden (vgl jedoch zu 1, 28, 26—29)

20 u 29 sind schon wegen *khatu* zu einander in beziehung zu setzen der gedankenstrich zwischen ihnen im texte ist daher zu streichen. Weil beide ss inhaltlich zusammengehören kann hi s 28 nicht begründend sein allein für s 26 u 27 und folglich *udakas* nicht bloss die specielle bedeutung haben, die ihm sowohl das NWb „aus dem wasser —, über das w hüllend“, wie es scheint, im anschln an N „*udakapraya* *ndakapātryah* — *udakam asamp sadhu adhinam ity arthah*“ als auch T „*ndakadātryah*“ (im hmblick auf s 29) geben vielmehr bezieht sich hi, wie es offenbar auch d c ungeachtet ihrer specielleren fassung des *ndakas* verstehen, auf den ganzen abschnitt von a. 10—27, soweit nämlich da von wasser die rede ist, und daher muss auch *udakas* allge meiner gefasst werden, etwa „wassersegenreich d i bezüglich des wassers in jeder hinsicht gut“ — *parjanya* ist entw der gott, dann ist *kamav* = wunsche regnend was immer einer wünschet wird ihm oder

die wolke, dann ist der sinn wo und wann immer nur einer wünscht, regnet es (so nach d c)

34 upos^o, nämlich so, wie s 37 angegeben — anugāpavet caus c dat ? Den Vermuthungen bleibt hierbei mancherlei spielraum

36 In diesem fall folgt das fasten erst auf das nachsingen (d. c)

37 Die comu ergänzen aus dem folg s arapye nivasan „er sitzt (so zu s 44) mit ins wasser eingetauchten händen (s 35) und verbundenen augen schweigend im walde“ etc Da es sich s 39 um eine waldeeremonie handelt und des schülers vorbereitung hiezu nach s 38 auch im walde geschieht so scheint man letztere nach s 37 ebenfalls dahin verlegen zu müssen Gegen diese erklärung spricht aber vor allem die stellung des arap e zwischen apl vā und trāhet (s 38), sowie die nachdrückliche wiederholung des wortes in s 39 woraus man für s 37 nur auf das gegentheil schliessen möchte „zu hause im dorfe“ so sitze er (nicht „stehe“ s 34) Die bedingungen s 38 sind schärfer, daher die zeit kürzer

40 Er schaut die gegenstände einen nach dem anderen an (d c) daher wird auch bei jedem der spruch s 41 wiederholt (N) — Der brahman braucht keine person zu sein (cf 1, 6 21)

44 zu erklären wie ? 3 14, deren sinn ist von nun an kann man wieder reden wie gewöhnlich Das vagyata (cf zu 1 4 1) s 37 er streckt sich bloss bis zum beginn der opferhandlung (s 39) speciell bis zu dem augenblick wo er die worte s 41 zu sprechen hat genau so wie 2 3 4 bis zu dem moment wo die sterne erscheinen exel des folgenden vorganges (s 9 ff), s 41 resp 2 3 14 neben vagyata s 37 resp 2 3 4 ist daher nicht hinderlich für die annahme dass die sprüche s 41, resp 2^o 3, 9 ff wirklich hörbar gesprochen werden T (N schweigt) ist nicht dieser meinung, indem er erklärt manasa va mantrapatho bōddhavyah nichtsdestoweniger aber lässt er die möglichkeit zu, dass das śantīp s 43 der schüler selbst und nicht der lehrer vollziehe, und auch die begrüßung, mit welcher ja worte verbunden sind stört ihn nicht obgleich das alles noch vor dem vagvisargali s 44 vor sich geht S 41 43 handelt es sich um feierliche s 44 dagegen um weltliche rede

45 vars ist nach d c eine kuh

46 prathame wird wohl dual sein se daksine (acc der beziehung) nach d c se dravyadvaye

47 „ganz“ in der übers ist zu streichen

49 ff anuprav^o nach d c. se vrateṣu nämlich am ende derselben sarvatra = sarveṣu vratanteṣu beim eintritt sprach er „ich will beobachten“ etc (2 10, 16)

51 parva = vedaparva (N, T schreibt wieder consequent deva parva cf zu 3 1, 25)

33 Das können schüler dasselben oder auch eines andern lehrers sein (cf d c)

35 „ständiger“, d h fürs ganze leben nicht bloß für die zeit des gelübdes, diese bedeutung habe nitya im gegensatz zu 3, 1, 27, sagen d c, hauptsächlich deshalb weil es hier nityavratam heiße während dort nitya dharma h gesagt sei

36 d h nach d c er heirathe nie nicht.

37 eka in den compo⁹ heist nach d c entw „eins unter vielen“ oder „einzig, ein und dasselbe“

60 „von der observanzanweisung an“ 2, 10, 34 (d c)

1 cf Weber Nakṣ 2, 322 332 — „die schüleröffnung“ so für 3 das vedastudium und zwar jedes jahr (d c)

2 „wie bei ihrer schülerführung“ so nämlich wie 2, 10, 39 angegeben (d c)

3 „satitruṇa yam aṁnitya yat sama gīyate tad iha sama avitruṇa ity ucyate“ (T)

5 Was 4^{te} ch^o heist, wird am klarsten durch kh 3, 2; 19 wo nuser s mit dem vorhergehenden in eins also zusammengezogen werden somam tajanam parvadiṇa ca (ac anuvacyet) cf auch Q 4, 3, 3—5, A 8 6, 12 (redadim arabhet) u zu parvad^o = veda parvad^o 6 3 2, 61 chandasaḥ ut wohl abhängig von adbhitya, verstelle ich die worte 4^{te} „chandasaḥ śabdena mantrābrahmayāu abhīdhīyate“ recht, so sind sie falsch — Das ganze z. wird erläutert

a) von T chandasaḥ prātīkṣya grāntṛasya vidita adbhitya arabhyā yathartham iti karmṇaḥ parīkṣamaptir ucyate [tantrasampanam jñānam kartavyam ity arthah b) von A vedam arabhyā tatāh śbandasy atīchanīhīṇī vichandasaḥ sarpi abhitya gane u parvadir vele anīlāṅge ca grānthadīr ye va dhita yeṣam va j ayanto ta juhoty ity evam adīkṣam grānthantaropadīṣṭam karma kṛtvā tatāh tantram samapayed ity evam atra yatharthāśabdasya rthah

6 akṣatadh^o sind „geröstete gerstenkörner“ (= bhṛṣṭayavaḥ, cf PW s dhana), hier und da wohl überhaupt „geröstete körner“ akṣata steht in genitivischem verhältnis akṣatadh^o also wörtlich „körner von unzermalunter gerösteter gerste“, gerade wie akṣatasaktu (z b 3, 7 22 neben s 7 9) „grütze von gerösteten gerstenkörnern“ akṣata allein (z b 4 8 1) ist ebenfalls = „geröstete gerstenkörner“ Für die bedeutung „geröstet“ wie auch „gerstenkörner“ ist vor allem instructur 3, 7 7 yavaṁ tu bhṛṣṭasyaṅgapadāḥ der begriff „ungemahlen, nuzerlosener“ ergibt sich von der etymologia des wortes abgesehen aus dem gebrauch akṣatadhana oder auch der kürze halber bloß akṣata im unterschied von akṣatasaktu (z b 3 7 22 neben s. 9 resp 7) — Mit recht sagt daher der Kpr 3 9 1 akṣatas tu yavaḥ

prōktā bhṛṣṭa dhana bhavanti to j und mit recht erklären so auch stets d c, wobei nur das zweifelhaft bleibt, ob es immer bloß geſteten körner sind, wie d c auf grund des Kpr überall annehmen und vor aussetzen. In den übrigen grhyas steht es mit akata nicht anders als bei O, wie auch Stenzler in der übers. mit recht stets „geröstet“ beifügt (betreffs der körner setzt er für gewöhnlich ebenfalls „gerösteten körner“ doch auch einfach „körner“ und sogar „reiskörner“, geröstete reiskörner sind jedoch nach Kpr 3, 9 1 lajah, cf zu 2, 1, 10). Dass die körner ganz, heil, unzerstossen sind sagt ausdrücklich P 2 10, 16, sofern es da heisst man solle „die gerösteten körner (akṣatadhana) essen, ohne sie zu zerheissen“ (akhadantya, in welchem fall sie zugleich gekocht sein werden, cf auch T zu a 7). Wenn Oldenberg in seinem Çankh überall, so weit ich sehe, akṣatasaktu (z b 4, 5, 3) durch „ungeschrotenes mehl“ wiedergibt und das nicht „seines mehl“ heissen soll was jedoch von ihm falsch interpretiert wäre so kann das nur ein versehen für „geschrotenes mehl“ sein.

8 acantod nom absol wie parinīta 2 2 0 — kṛtyadikabhyah ist abl., nach d c dat der ihnen dann natürlich sehr zu schaffen macht. Im wort (= çisyasamukhebhyaḥ, çṛṣṭaghaḥabhyah) d c nach Kpr 3, 9, 1) liegt vielleicht zugleich „im choras“.

9 Die comm savita devata yasya tat savitram hastanakaṇtram j tadayuktam (soll wohl heissen tadayuktam) abo 'pi savitram ity akhyavate.

14 cf Weber Naks 2, 338 1 sa khalv iyaṃ tava dṛaya bod dhavya | katham nama? j prauṣṭhapadopākaraṇapakṣe udagayanauklataḥ paṇi udagayanopākaraṇapakṣe to prauṣṭhapadatanṣṇu pratj utargah (cf jedoch zu s 10).

15 gilt nicht bloss für den schluss sondern auch für den anfang eines schulesemesters (cf d c) unser s gibt an, worin die wasserlibation s 12 besteht.

16 udagayanopakarannam (cf s 10) pratyupakamnam ucyate (d c). Zum verständnis dieses s muss man besonders auch die übrigen grhyas vergleichen, dann ist der plan im ersten semester vom prauṣṭhapada, resp çṛavaya bis zum tava studirt man den veda (Ç 4, 6 7 ff., vgl N zu A 3 5, 23 und unsere comm zu s 14 u 16, auch A 3, 5 14, P 2 11, 10 ff.) im zweiten vom tava, resp magha bis zum prauṣṭhapada, resp çṛavaya din vedanga u a (so wenigstens nach N zu A 3 5 23 u d c zu unserem s), will man jedoch, so kann man den veda auch im zweiten sem fortsetzen (cf Ç 4, 6, 9). Nach Gobh wird nun über die fortsetzung des vedastudiums ein ganzes semester eingestellt, wenn bei der wiedereröffnung der achula im tai a eine düstere gewitterwolke sich entladet die unheil verkündend character hat, nach P. 2, 11 3 wird im gleichen fall das vedastudium nur

drei tage ausgesetzt. Was daher anadhyaya „einstellung spec. des vedastudiums“ (nicht auch der übrigen fächer) heisst, so auch utarga, utarjana (utsrjanta a 14) zunächst bloss „schluss des vedalesens“, wesshalb nicht nöthig ist, mit T eine doppelte tau- anzunehmen (cf zu s 14) — abhra wird von d e im anschluss an P 2 11, 3 definiert als ein gewitter, bei welchem folgende fünf dinge (sarvarupa P 1 c) zusammentreffen: feurige erscheinung (der luft? ulka „zündender blitz“?), wind, donner, blitz und regen. Sicher ist, dass abhra hier eine ganz ausserordentliche erscheinung sein muss, da sie so folgenschwere bedeutung hat.

18 cf p 50, jyotisor upas° wird man wohl am besten zusammen schreiben.

30 adbhuta ist nach d e eine aussergewöhnliche erscheinung in der natur, die jedoch kein übel hervorbringt, sondern bloss andeutet, das dann durch eine althobusse abgewendet werden kann.

31 vança ist der balken, der sibunaya upary ādhyate, und madhyama = stambha (d e, cf zu 1 4 9) — dhinne distributiver sing.

34 Statt cityayup° 1 Kh 2 5 30 „cityadhup° A, cityadh° (oder cityayup° C?) B C D“ (Old brief). Die comm erklären citya yupa ist der pfahl, der auf der leichenstatte eingegraben wird, oder aber (athara) citya ist das caśakam (trinkgeschirr?) das beim soma, und yupa der pfosten, der beim thieropfer gebraucht wird; nach der zweiten erklärang wäre also das wort dravdram — Das rechts Auge würde gutes bedeuten (d e) — papasparçāṣṭh 1 auch Old s ms.

30 se mit den beiden versen s 34 (d e)

3 matuh sapinīa matuladuhitadayah (N) ergo asap°

6 Die comm fassen vagnika so wie ich es übersetzt, nehmen aber dafür das daran kurvis a 3 im sinne von „er bemüht sich ein weib zu nehmen“ (tad anena darakaragaya prayatno vidhiyate, sa tu darakaragaya, N hat bloss diese ehl, T gibt noch eine andere, von der er aber offenbar selbst nichts hält) d h noch während er gelobde haltender schüler ist soll er auch mit erlaubnis seines lehrers nach einem mädchen umsehen und dieses nach empfangenem jawort, wenn die zeit der hochzeit herangerückt und er das achlussbad genommen, heirathen, denn wenn er zur zeit wo er das schulabgangsbath nimmt, sich noch keines mädchens vergewissert hätte noch folglich noch einige zeit hindurch ohne frau leben müsste, so stünde er ja ausserhalb eines āgrama. darum vratasthasya: 'va kanyaprarthanam darakranartham tho padīcyate ity adarapīyam. Das ist vom standpunkte einer späteren zeit aus zweifelsohne richtig, nur fragt sich wie viel man davon Gobb zuschreiben kann. II 1 p XI habe ich an der richtigkeit der lectur vagnika gezweifelt. Darauf erwidert Winternitz l c (o p 126)

„nagnikā ist weder in anagnika zu emendiren, noch bedeutet es ‚ein ganz junges, aber doch schon mannbares, also menstruirendes mädchen‘ [diese bed. für nagn^o ist allerdings zu verwerfen, übrigens war es mir mit derselben l. e. auch nicht gerade sehr ernst, wie aus der Wendung meiner worte daselbst zu entnehmen] ¹ Das „eutra ist vielmehr ganz wörtlich zu übersetzen, ‚ein noch nicht mannbares mädchen ist am besten‘, und das stimmt vollständig zu den sonstigen vorschritten indischer gesetzbücher, Vasistha Dh 17, 70, Baudhayana 4, 1, 11, vgl. Gunt 18, 21—23, auch Pañcat. ed. Bomb. 4, 60 u. 70. Man wird daher auch Gagr. 2, 17 keinen widerpruch“ etc. ² [auch den Gagr. will ich gern preisgeben]. Die angeführten gesetzbücher hätten nur dann etwas beweisendes 1) wenn nachgewiesen werden könnte, dass sie Gobh. an alter nicht nachstehen, und 2) wenn von seiten G. a. sonst nichts dagegen spräche, nun sprechen aber meiner ansicht nach zwei stellen ganz erheblich dagegen, nämlich 2, 5, 7 u. 8 und 3, 5, 3 — stando an ersterer stelle bloss ṛtmatī so könnte man die worte G. a. so nehmen, als ob er von der znkōst redete. der beischlaf soll etatīfinden, wenn sie mannbar wird. nun ist aber das epezegetische nparatāṇitā beigefügt, so dass wir den ein erhalten, wie ich ihn in der übersetzung wiedergegeben. Gobh. will also bloss die tage angeben, die bei einem menstruirenden mädchen die zur empfängnis geeigneten sind, und polemisiert damit gegen die etc., die ganz ohne rücksicht auf den blutfluss den beischlaf am vierten tage nach der hochzeit zulassen wollen. Der wievielte tag ist G. gleichgültig, es kann der vierte, fünfte etc. sein, wenn nur der von ihm angegebene umstand eingetreten. Das nach etatī zweierlei fest 1) dass G. ein mannbares mädchen als braut im auge hat und 2) dass, wenn er so wenige tage nach der hochzeit („nach drei tagen“, d. i. am vierten nach den drei tagen 2, 3, 15) weshalb hier keine wiederholung vorliegt gegen Weber zu Haas p. 376) den beischlaf zulässt, er im vorhergehenden keine kinderhochzeit voraussetzen kann, wie er denn auch thatsächlich nicht die geringste andeutung darauf macht. Letzteres ist gesagt zugleich im hlnblick auf die moderne sitte, wonach die kinder zuerst getraut werden, ohne gleich darauf zusammenleben zu dürfen, so dass also zwei hochzeiten zu unterscheiden sind, und es ist wohl möglich, dass unsere cōm. mit ihrem uttaravivāha die zweite hochzeit meinen, die erst bei eintritt der pubertät stattfindet. Davon findet auch weder bei Gobh., noch in den übrigen gṛhyas etwas vielmehr erfolgt nach ihnen die nachhochzeit unmittelbar auf die eigentliche hochzeit, d. i. am zweiten tage, der schon zu den drei tagen gefübdezeit (2, 3, 15) gezählt wird, so dass vom vierten tage an (2, 5, 7, resp. 1) das wirkliche eheliche leben beginnen kann. Da nun auch das dāraṇ karvita 3, 4, 3 nicht so gedeutet werden kann, wie d. c. es thut, vielmehr es auch

nur heisst wie gewöhnlich „er heirathe“, so sehe ich in 3, 5, 7 ff. einen directen widerspruch zu nagnikā an unserer stelle — An der zweiten stelle 3, 5, 3 wird vom vṛddhaḥiṣa verlangt, er solle sich mit keinem mädchen geschlechtlich abgeben, das noch keine schamhaare hat, also noch nagnika ist. Wenn daher G. solchen als ein höheres stadium der vollkommenheit hinstellt, wie möchte er dann 3, 4, 6 das gegentheil empfehlen? Ausserdem ist ja der vṛddhaḥiṣa kein anderer als der snataka und dieser kein anderer als der daran kurvita s 3, der widerspruch ist also eclatant — Fassen wir zusammen, so müssen wir, meine ich, zu dem schluss kommen, dass zu G's zeit die unsatte mit kinderheirathen bereits anfang sich geltend zu machen (cf 3, 5, 3), dass er selbst aber ein gegner derselben ist (cf 2, 5 7 ff.), dass er somit auch nicht eine nagnikā als beste (3, 4, 6) empfehlen kann. Demnach bleiben für unsere stelle nur zwei möglichkeiten entweder ist wirklich anagnika zu lesen, oder unser s — und das scheint mir mehr und mehr das wahrscheinlichere zu sein — ist interpolirt. Für letzteres spräche besonders der umstand, dass s 3—6 hier beim aṣṭavanam zwischen s 1 (resp 2) und 7 eingeschaltet wird während man dieselben bei der beschreibung der hochzeitseieremonie erwartet, weshalb es so aussieht, als ob man hier habe nachholen wollen, was man dort versäumt zu haben glaubte, doch will ich damit nicht sagen, dass auch s 3—5 an den einschaltungen zu rechnen wären, vielmehr konnten diese dem interpolator, der vom standpunkte einer späteren zeit einem scheinbaren mangel nachhelfen wollte, die beste gelegenheit geben, sein nagnikā in cṛetḥā gerade hier auszubringen. Auch im Kh fehlt unser s nebst s 4 u o (cf p 39) !

21 Meine vermuthung, dass va (s h l e v) hier „beliebig“ bedeutet, finde ich durch Kh 3, 1, 18 ff bestätigt, wo s 21 ff also lauten samasyed va | viharann aṇṇasambarec cakṣur aṇ 'ti. Fr hat dreimal des tages morgens, mittags und abends betend vor die sonne zu treten, da steht es nun in seinem belieben, die s 20 angegebenen drei sprüche, d i eigentlich bloss ein spruch in dreifacher variation (daher sing muntreṇa, cf auch zu 2, 5, 2—4), jedesmal zusammen so zu sprechen, wie sie im Mbr (1 7, 6—8) stehen, oder, als einzeln ihrem inhalte nach auf die drei tageszeiten vertheilend, jedesmal nur einen spruch, d i ja die eine variation desselben anzuwenden, nur in letzterem fall, erklären d e u Kh, sei jedesmal der spruch s 22 anzuknüpft, was mir jedoch zweifelhaft erscheint.

24 Das ist die frau der anhänger des Kaṭhoma, Rāṇayaṇa u a, sagen d e zu 2, 9, 25

29 „dabin“, d i, zum lehrer (d e) — „lippenbedecktes ichneumonweibchen“ ist, wie aus dem spruch hervorgeht, die zunge

31 pākasi nach d e = cakre, was ich für richtig halte

Grierson (s zu 2, 6, 9) sagt § 151 „the wheel is everywhere pakya [solite das nicht pakya = unakrem pakaa sein?] To the west it is also called chakka (= cakra)

34 Das iti scheint nach dem, was ich über die ity eke u eke gesagt, dem satz p 37 „die eke dagegen“ correspondiren mit den kauhalyah, bei welchen das angeführte nicht mehr bloße theorie ist zu widersprechen, was ich jedoch nur bis zu einem gewissen grad zugeben möchte

5 1 „wie er“, nämlich der sog gebadete (snataka) — Zn vṛddha^o cf den von T citirten śloka na tena vṛddho bhavati yena sya palitaṃ girah | yo val jva py adhiyanas taṃ derah sthaviṃ vidah || Andere (auch N) setzen vṛddha but = athavira mit beziehung auf ein hohes lebensalter (cf auch das nWb)

3 cf zu 3 4 6 — upahārah samveṇa bhigo mathanani ity eko rthah (d e.), das ist wohl zu eng gefasst. Der sinn ist er soll in keiner hinsicht liebescherze mit ihr treiben

4 Kpr 3, 9, 1b lesen wir ayogu kakabandhyaya jata taṃ na virahayet | Die comm beschränken sich auf eine umschreibung dieser worta derart dass sie dieselben ausdrücke wieder gebrauchen, somit erklären sie nichts. kakabandhya erklärt nun das PW. nach Wilson „a woman that bears only one child“, darnach ebenso das nWb „kakavandhya f oino frau, die nur ein kind zur welt bringt“. Diese erklärung wird durch Grierson (s zu 2, 6, 9) durchaus bestätigt, wo es § 1398 heisst „a woman with only one child is ekaṇṇī, or to the east kak banjha“ (d i kakabandhya weil auch hier b gebraucht ist, wie bei d e u Wils., so wird man trotz des kpr 1 e, wo kakavandhy^o steht, vielleicht richtiger kakab^o st kakav^o lesen). Darnach wäre also ayogu „ein mädchen nla einziges kind einer mutter“ (nWb u Kpr). Ich muss gestehen dass es kühn war, in der übersetzung davon ahruwerchen, und dennoch werde ich jetzt noch nicht den zweifel los, ob der Kpr ayogu richtig interpretirt hat. Denn angegeben auch, dass „das einzige kind“ auf unfruchtbarkeit im ehelichen leben hinweisen mag, so scheint mir das doch noch nicht völlig hinreichend zu sein zu einer besonderen vorschrift für den vṛddhaṇṇin, wir erwarten etwas charakteristischeres, resp etwas schlimmeres „unehelich“ wäre nicht zu schlimm da ja die anforderungen an den vṛddhaṇṇin überhaupt sehr mässige sind diese bed heisse auch viell auch etymologisch rechtfertigen Kh 3 i 33 i „hāyugya (oder naynaya ?) A, *gya B, *gya D u wohl auch C“ (Old briedl) Ich betrachte die frage als eine noch offene

o rajasv^o d e mit recht = udakya, das s enthält eine bestätigung für 2 5, 8 Hiesse das wort „mannbar“, so läge ein wider

spruch zu a 3 vor, man kann es also auch nicht, wollte man daran denken, zur bekräftigung der echtheit des „nagaika“ 3, 4, 6 anzunehmen

7 „durch ein hinterpförtchen“ „(rundes) fenster (luftloch) etc“ (d c)

12 d i nach d c. padavyatirekena hastadina daçantaram na prapayet cf M 4 74, wo svayam voransteht

14 indem er nämlich auf den halm klettert (d c. cf. s 31)

17 ff cf N nach StzI zu A' 3, 8, 18 „wenn sie aus unwissentlich den kranz mala nennen, soll er sie veranlassen, ihn maj zu nennen, und ihn dann aufsetzen“ (so auch d c zu unserer stelle)

20 Hier schliessen offenbar die von den lehrern (a 2) aufgezählten punkte für den anataka, der vṛddhaçilin werden will

24—38 weitere von G selbst gegebene regeln für den gebadeten jeder art (a 22), wenn er vṛddhaçilin werden will

30 Wie er sein ölgefülltes gefäss überaus streng bewahre vor beschädigung durch platzen umstürzen durch hunde, krähen u s w, zu hüten etc (d c)

37 „den heimgekehrten“ sc. von der schule (cf Q 1, 1, 2 3, 1 1)

3 Diese handlung, ein sog. paṣṭikarma geschieht in der regenzeit, wo die kühe zu kalben pflegen (d c) Andere wollen indem sie vom frühling an rechnen, drei monate hindurch je eine handlung, im ganzen also drei paṣṭikarmas vollzogen wissen, was unsere comm aus oben angegebenem grunde zurückweisen

4 vilayana ist „flüssiges achmals zur hälfte mit saurer milch gemischt“ (d c)

5 „zeichnet er“ se an beiden ohren (d c) Das zeichnen der läufer und bes der lämmer an den ohren durch löcher ausschlagen mit einem eisernen instrument oder durch atdchenausschneiden kann man auch im südlichen Russland noch heutzutage vielfach beobachten — Es sind zwei sprüche, die bei jedem ohr wenn es gezeichnet, wiederholt werden (paṣṭikarmaṃ mantravyttiḥ d c), und zwar wohl so dass jedesmal der eine spruch bei dem einen ohr der andere bei dem anderen gesprochen wird

6 Auch dieser spruch sei bei jedem einzelnen ohr (paṣṭikarmaṃ) zu repetiren, sagen d c eher aber dürfte aus ihm (cf bes die worte mithunam karṇayoḥ kṛtam), sowie aus dem umstande dass die läufer paarweise gezeichnet werden hervorgehen, dass er jedesmal erst nach folgt wenn die ohren eines paars gezeichnet sind. Dass hier da die bedeutung „schliesslich“ (cf zu 2 10 41) d i am schlusse der gesamt handlung hat, ist unwahrscheinlich

7 prasarya = viṣaryamanām (N cf tantivih s 9) — bad-

dhav° eine leine „mit angebundenem kalbo“ ist originell genug ausgedrückt.

8 Zu kṛtyani cf ad 1 1 2

9 In viharāṇa liegt wegen s 7 ein doppelbegriff das ab- (prasary°) und anlegen (baddhav°) der leine (cf zu 1, 1, 5 4 20 7, 2, 2 4 3)

10 goṣajñah — gavaṃ postikamasya gnyadinam yajanem (d c)

12 Beim sog kuhopfer werden die stiere an den hornern etc geschmückt mit kränzen etc (d c)

14 Hier sind also sechs gottheiten, denen ebenso einzeln gespendet wird, wie den vier s 11 (purvavat pṛthag eva nirvapo homaḥ ca)

15 Das geschieht abends, wenn die kühe nach hause gekommen (d c) Auf die pferde findet das s nach T keine anwendung wohl aber nach anderen, zu denen auch N gehört

7 6 Ein „ansschritt“ (prakrama) ist nach d. c auf grund von Kpr 3, 9 5 = drel fuss (pada)

9 sukṛtan — śubhan sūritān va (T) śikṣaṇ (N) — „stellt ala weg“ deponirt ac im hause (d c, ebenso s 22)

15 „wendet sich links herum“ (T) nach anderen er wendet sich so herum dass er dabei dem feuer linkschulterig angelehrt ist (apradakṣyam im gegensatz zu dem gewöhnlichen pradakṣyam) — „besprengt“ aśmaśkaraṇāt tantreṇa va „lässt (im feuer) warm werden“ ac ebenfalls tantreṇa (d c) — yathalingam im Mbr (2 f, 1—2) ist der spruch wie solches in derartigen fällen gewöhnlich geschieht, in seiner vierfachen variation vorgeführt so dass man bloss die dortige reihenfolge einzuhalten braucht (cf zu 3 4, 21, 2, 5, 2—4) Dass dieser umstand kein schlagendes argument gegen meine ansicht von der abhängigkeit G a vom Mbr abgibt, bedarf keiner näheren begründung (cf zu 4 1, 15) — avyavart° offenbar im Hinblick auf das aavy° b° anv° bloss diese Wendung ist in den übrigen himmel-gegenden ausgenommen wie einige mit recht behaupten nicht auch das besprengen von schale u löffel nebst dem warmmachen derselben, wie uns c. wollen.

16 „hat er in s feuer geworf n“ da kein spruch angegeben so geschieht das nach T mit den drei grossen worten nach N u a spruchlos (amantralam āgṛyam) Beide theile sind sich stets ziemlich consequent in dieser ihrer erklärung für uns ein beweis, wie d c hier u da selbst in bed. ungsvollen principiellen fragen auseinandergehen (cf p 16—27) — Das „nichterbeigebrachte feuer“ ist das im hause zurückgebliebene feuer (s 3) dem er das „herbegebrachte“ (s 11) entnommen (s 3).

18 „erfolgt“ nachdem man nämlich die dämmerungsandacht

und das ahendopfer nebst den halbspenden vollzogen (d c) — *pradosa* ist nach d c der erste *yāma* („zeitraum von drei stunden“ Wbb) der nacht

19 *‘vrāha* ist bei jeder gotttheit hinzuzufügen, getrennt und also auch der *nirvāpa* und der *homa* zu vollziehen, einige aber wollten, alle götter mit einmaligem *svaha* am ende zusammenfassend, nur eine spende und einen *nirvāpa* im a angedeutet finden (d c)

20 d i wie I, 8 beschrieben (cf Ggr I, 114), der ausdruck wird oft gebraucht

22 Zu *aksatas* cf ad 3, 3, 6 zu „deponirt ac“ ad a 9

1 *prātaka* steht hier der kürze halber für „*prātaka care* 8 *monie*“, a 5 u 7 dagegen ist es der stoff (cf zu I, 8, 26–29), d c fassen es beide mal in letzterem sinne *prātaka* ist „opferschmalz mit süßer oder auch saurer milch gemischt“ (d c nach Kpr 3, 7, 12 *payo yad aśvasamyuktam tat prātakam ucyate | dadhy eke, tad etc*, Ggr 2 59 gibt bloss „saure milch“ als zweiten bestandtheil an) Nach dem Ggr steht das *prātaka* (neutr nach d c n Kpr) nordöstlich vom feuer Dazu sagt T „*Bhattacharyya*, der hier nicht wohl unterrichtet ist behauptet dass der platz des *prātaka* nördlich vom feuer sei“ (Bl), nichtsdestoweniger erklärt er an unserer stelle genau so wie N

2 ff Die beiden spenden a 2 sind nach d c milchmas (s 1) die a 3 dagegen opferschmalzspenden, deren zahl entsprechend den acht kühnamen, acht beträgt Die namen der kühe sind aufgezählt Ggr 2, 60 (cf Kpr 3, 6, 5)

6 „sämtliche opferkräuter“ (auch „opferkräuter“ allein) hier wie 3, 4, 11 und sonst sind nach d c stets die Kpr 3 7, 13 aufgezählten sog 7 opferkräuter (a zu I, 9 16) — „um-“ oder „abbinden“, wo? „an ihrem eigenen arm und an den nacken der kinder (u wohl auch frauen *svabāhaḥ balanāp ca grivāsu*) warum? weil es so all gemein angenommen ist (tatha *prasiddheh*)“

9–21 im gegensatz zu a 22–24 wird hier das reiserstlingsopfer beschrieben Erstlingsopfer werden nach d c nur von reis und gerste, resp birse (cf zu s 23) dargebracht, nicht auch von weizen etc, da Gobh nicht darauf hinweise Das reiserstlingsopfer fällt auf den *śvayuyamonat* im herbst (cf s 1)), denn da sagen d c, wird der reis reif Ist der agniman von demselben, ohne das erstlingsopfer dargebracht zu haben, so sündigt er (*pratyavṛiti*) und hat dann eine sühnbusse zu leisten (d c)

10 *havirāha* sing daher und weil sonst kein spruch angegeben, ist diese spende mit den worten „*indraguḥibhyam svaha*“ (N) zu opfern

12 havirucchi-tage sam ist mit d c aufzulösen in havirucchi tat ca tatçesam ca, weil sonst entw uechsiṣṭa oder çean überflüssig wäre Falach ist nur, dass sie dabei, uechsiṣṭa als subst = çea fassend, folgenden sinn herauslesen „sochdem er die brahmanen das, havirüber bleibsel [se vom opfer] hat gemessen lassen, esse er selbst den rist [se von letzterem]“ uechsiṣṭa ist partielial zu fassen und dabei „von ihm“ d i dem hausherrn hinzuzudenken, darnach ist der sinn „nach dem er selbst gegessen, lasse er das übrige die brahmanen genießen“ Für gewöhnlich kommt freilich der opferherr zuletzt an essen, hier aber, wo es sich um einen ausnahmefall um das für den brodherrn besonders bedeutungsvolle erstlingsopfer handelt, mag ja auch einmal der umgekehrte fall eintreten (cf auch zu 2, 6, 9) Für meine erklärung spricht ferner das caus praçayet, vor allem aber s 16 ff gegenüber s 20 wonach ausdrücklich hervorgehoben wird, dass er selbst zuerst isst und erst nach ihm die brahmanen

16 asamp^o — dantair acarvayitva (T) asampbhida (N)

20 Da können sie alle essen wie gewöhnlich (dantair abhisampbhida hhaçayetan N)

22 „Ganz in derselben weise“ so opfert, isst man etc (d c) — Die gerste wird im frühjahr reif, die hirse zur regenzzeit, das gersten erstlingsopfer fällt daher auf den frühling, das von hirse auf die regenzzeit, letzteres opfer gilt übrigens nur dem waldensiedler, fügen d c hinzu weil es für den dorfbewohner verboten sei (iṣṣya gramyapratijedhat) Ob in solchem fall çyamaka noch eine „cultivierte hirse“ (Nbb) sein könnte?

9

1 cf Stenzl zu A 2 3, 1, auch Web Nak 2, 331 ff

4 pratarah^o h^o cf zu 1, 5, 13 — akṣatas^o (cf zu 3 3 6 7, 22 ff) wa a „bis zum“, wie es scheint, stets inclusive bedeutung hat, wie es auch d c fassen, so kann hier wegen 3, 7, 23 doch wohl nur dieselbe grütze gemeint sein von welcher 3 7, 23 die rede war so scheinen es auch ein ge erklärer anzusehen Unsere comm hingegen verfechten die ansicht, dass die grütze von gerösteten gerstenkornern neu herzurichten und nicht jener alten zu entnehmen sei, ihre argumentation will aber wenig einleuchten

6 Die reihenfolge der handlungen an diesem tage (s 1) ist nach d c frühopfer (s 4), herberschaffung der a 4 genannten dinge (darbhagräser etc) die handlung a 4, das asparasathikam beachmierung der bodenfläche u s w (1 5, 13 ff), endlich die handlung a 6 Alles in betracht gezogen dürfte demnach die ganze handlung unseres capitels auf den ersten der beiden vollmondstage (cf zu 1, 5, 2 ff) fallen — 6 u 7 „das ist die weishe des grossen wassertopfes“ (d c)

12 Unsere comm lassen mit a 11 die agraḥayanihandlung ab

geschlossen sein, betrachten also die sog^e streubesteigung (avastara-rohayaṃ) s 12—23 als eine handlung für sich, die gar nicht auf den vollmondtag des margaśirṣa- d s agraśāyāṃamonaṣa falle, indem sie nach den worten eines anderen gr̥hya (gr̥hyantaram) „prag vasantad udagayane pūṇye bhūṣaṣyaṃ avastaram udagagram^a astirya etc“ erklären: „vor dem frühling bei nördlichem lauf der sonne an einem günstigen tage, nachdem zuvor das anavaharyasraddha und das ständige mit dem bahiharasā schliessende abendopfer vollzogen, ist die streubinbreitung zu machen“ Diese erklärang ist unrichtig, denn aus der unmittelbaren verknüpfung des abschnittes s 12—23 mit dem vorhergehenden dürfte hervorgehen, dass O beide handlungen zeitlich zusammenfallen lässt, was denn auch ein vergleich mit den übrigen gr̥hyas durchaus bestätigt. Demnach haben diejenigen (leciṭ) recht, die die streubesteigung als einen theil der agraśāyāṃahandlung betrachten und dieselbe am ende eben dieser vollzogen wissen wollen — avastara „eine selbstberetete streu“ (PW), avastarab avastirṣah A 2 3, 7 „eins von ihm selbst ausgebreitete streu“ (Stzl) wird vielleicht richtiger erklärt durch „eine eigene streu, eine streu für sich“, „eine für sich selbst hingebreitete streu“ hier spec. sc. zum schlafen (cf Stzl zu A 2, 3, 1) Der ausdruck mag sich gebildet haben im gegensatz zur „opfer od götter“- und „brahmanenstreu“, vgl s b avastaram s 12 neben s 11, 4, 2, 23 gegenüber s 20 23, 1, 7, 9—19 gegenüber 1 6, 13—15, avastara im grunde = astara, streu, lager

20 abhystama — atmano gr̥hapataṣṭa (bei N fehlt dieses wort) abhimukhyas, atmana arabhye ity arthah | katham nama? | yenaṣṭa va kṛtmano pavitṛaḥ tenaṣṭa va kṛtmano sapreṣṇaṃ tṛṣṇaṣṭa ity arthah (d c)

21 Die „segenlieder“ sind nach d c das lied des apraturatha (RV 10, 103f) u s nach Stzl zu A 2, 3, 13 sagt N „die segenlieder, d. h. solche, in denen das wort „segen“ (avastā) vorkommt, sind RV 1, 89, 3, 51, 11—15 10 63“

22 Die übersetzung vielleicht unrichtig, die erkl d c ist nicht zweifellos klar „aristam arisṭavargakhyam (bhag^o T) samasamudayaṃ itas taso viprakṛṣṭaṃ samam ekakṛṣṭaṃ — samasamudayaṃ prayujya, N fügt hinzu abodhy agniṣṭa (RV 5, 1 1 = SV 1, 73, 2, 1096) mahi triṇam (RV 10 160 1 = SV 1 192) ita dve travata (RV 8 46, 1 = SV 1, 193) ity adikam sarvalokaprasādhāṃ prayujya

2 Es ist eine handlung deren frucht gedeihen ist nicht eine 10 solche (wie etwa 3, 6 od die wunschopfer 4 5 ff), die den zweck hat, gedeihen zu erlangen, denn das aśṭakopfer gehört wie das parvaya sraddha gr̥hayaṃ, agraśāyāṃ- carity- u aśṭayajnopfer (cf Gaut 8, 18) zu den ständigen (nitya) und nicht zu den mit einem speciellen wunsche (kāmya) verbundenen handlungen (d c)

3 va ist mit jedem wort zu verbunden (d c) dann stünde es für das va am ende einer aufzählung (cf zu 1, 6, 21) — Der ausdrück vicara in devatavicaruh, nach N = devatavikalpāh, ist mehrdeutig, daher wird nicht völlig klar wie sich G zu den hier genannten gotttheiten stellt. Nach T führt er hier bloss fremde meinungen an, nicht seine eigene, was unter anderem auch A 2, 4, 13 bestätigt, er lasse also nur die nachgottheit gelten weshalb er auch dieselbe voran und * 2 dazwischen gestellt. Diese erklärung die N nicht theilt, ist viel leicht richtig in jedem fall steht G die nachgottheit ganz im vordergrund

4 Darnach werden für den winter vier monate gezählt (cf d. c) — Das a enthält die meinung Kanteas, nicht G s, denn in dem G blörs drei upāka zur darstellung bringt, zeigt er, wie d c richtig hervorheben dass er sich den männern * 7 ff anschliesst. Die differenz bezüglich der zahl mag ihren grund darin haben dass man ursprünglich unsicher war ob man die unvaṣṭaka besonders zählen sollte oder nicht.

5 Auch diese ansicht theilt G nicht, da er, wie d c, abermals treffend bemerken, laut beschreibung heisst nur für die mittlere upāka (incl der unvaṣṭaka) zulässt

12 Die übersetzung ist nach d c gegeben, die ekakap = ekalkakapalan setzen cf Ggr 2, 71 „beim upākaopfer soll man die kuchen in separaten schalen becken“ (Bl) Ist diese erklärung auch nicht gerade schlagend motivirt, so spricht doch weder sachlich, noch auch von seiten des wortes etwas dagegen da ekakap nicht bloss „eine, ein und dieselbe schale habend“ („auf einer schale befindlich“ NWb), sondern auch „eine alleinige schale, d i eine schale allein, für sich habend“ bedeuten kann.

14 Ein trayambakakuchen ist nach d c u Kpr 3, 9, 18 eine handfläche gross

19 „stella hū“ ac so, dass sie nach oben blickt (d c.) — upasthitayam ac sandhivelayam (so mit recht T), nicht ac gavi (N, offenbar nach älteren quellen)

20 hutvā ca ähnlich zu erklären wie kvivā ca 3, 6, 6 Nach d c wird wegen ca dieser spruch erst rectirt, nachdem die für's weitere opfer nöthigen dinge gerstenwasser (s. 21), kuterungshalm (s. 30), messer etc hingestellt, das alles könnte aber doch auch unmittelbar nach s 20 resp vor s 19 besorgt werden — Fr spricht, indem er sie mit d-r spitze des ringfingers berührt (d c)

21 utṛpya genau genommen natürlich nicht = nīva (d c, cf meine übers.) sondern intrans. mit „kuh“ als sub) odag utṛpya ein zwischensätzchen (cf zu 1 3 17)

26 ff. enthalten allgemeine bestimmungen

29 Mit ca sei angedeutet, sagen d c dass sie ansetzt dem wasser noch ein grabbüschel in die hand nehme um damit die organe

abzuwaschen. Viel näher liegt anzunehmen, dass sie solches mit der hand thut (cf. zu prakṣ 1, 3, 7), es wird also wohl darauf hinweisen, dass zwischen s 28 u 29 noch andere personen etwas auszuführen hatten.

31 ṣakha = ekaṣakham kaṣham (d c) findet seine erklärung durch ekaṣṭā 4 1 2, viṣakha — anaṣakham kaṣham (T) dvīṣakham ity arthah, dvīṣṭa in 4, 1 2 (N).

35 „nach der weise“ etc. entw. also nach 1 8, 6 ff., oder nach 1 8 11 ff.

IV

3 Die „sämtlichen glieder“ sind aufgezählt Kpr 3 10 4 ff.

10 „nach der weise der topfspeise“ also nach 1, 8 6 ff.

11 Für avīṣṭakṛt schneidet er ab nach 1 8 11 ff. und zwar „besonders“, d. h. in einen anderen becher nicht in den s 10 oder gar s 8 genannten.

12 Das s für welches das pṛthak s 11 nachwirke ist nach d c folgendermassen zu verstehen: „jedesmal gesondert schneide er mit dem mekṣaṇalöffel ab und jedesmal gesondert thut er ins gefäss hinein. Damit ist folgendes gesagt: er schneidet nach der 1 8 6 angegebenen weise mit dem mekṣaṇa vom mus ein hilvamaass ab und thut es in den kahaahacher in welchen die fleischstückchen hineingethan sind (s 10) und ebenso jedoch getrennt davon schneidet er nach der form 1 8 11 vom mus für avīṣṭakṛt auch ein bilvamaass ab und thut es in den für avīṣṭakṛt bestimmten becher besonders (s 11). Folglich ist der sinn: er hebe so heraus, dass das herausgehobene, sämtliche abstiche zusammen genommen nur ein bilvamaass beträgt, nicht mehr. Darnach nimm er dieses herausgehobene hilvamaass mit den vorher zusammen genommenen fleischstückchen und mit der vorher hineingegossenen blutflüssigkeit in eins“ also zwei (pṛthak) bilvamaasse vermische er (cf. s 14 17)?

15 gilt auch für s 16 ff. also ist avaha auch beim fünften und sechsten wie endlich auch beim achten verse an avīṣṭakṛt hinzuzufügen (d. c.). Beiläufig sei ins hinhlick auf das so 3 7 15 gesagte bemerkt, dass im Mbr bei den betreffenden sprüchen avāh nicht steht.

21 Nach d c ist lakṣyam upadhaya entweder s v a (apa hinarthe) huadhauṇaṇ kṛtvā kakṣaturodhanam apaniya oder (evam va) s v a agnina samidhukṛtvā wie es ja auch in einem anderen gṛhya (A. 2, 4, 9) heisst agnina va kakṣam uparet. Nach letzterer erklärung würde unser s auch auch mit § 3 14 5 decken, daher wohl möglich, dass upadhaya hier geradezu „in flammen setzen“ bedeutet.

1 „Am tag darauf“, d. i. nach der festschastaka 3 10 18—1 2 1, 17. Daraus, sowie aus dem umstande, dass bei der anva-takṣyceremonie wieder fleisch vorkommt (vgl. speciell 4 2 12 mit 4 1 5), ist

zu entnehmen, dass beide ceremonien aufs engste zusammenhängen und von G als eine betrachtet werden, so dass sie sich zu einander verhalten wie vor- und nachopfer. Wenn trotz der unzweideutigkeit von G's worten und darstellung sich noch erklärer finden, die aus tatals, es willkürlich = tatals tatals setzend, herauslesen wollen, dass das anvaṣṭa¹ kṛyam bei jeder yajña (das heisst doch wohl ihr „sarvatra“) stattfinden könne was uns e bestreiten so geschieht das entweder von standpunkte einer anderen praxis aus, oder auf grund einer, gleichviel ob richtigen oder falschen, interpretation nach fremden ritusbüchern.

3 „umhüllt“ ac mit matten u n (d c)

↳ kṛtyam, d i die opferhandlung, die im folgenden beschrieben wird (d c). Das s ist zwischen a 4 n G nach d c aus wortsparsamkeit eingefügt.

8 Die bis zum schluss dieses capitels vorkommenden handlungen werden nach d c bald rechts-, bald linksabhängt ausgeführt, je nach dem sie den göttern oder den manen gelten (cf 1, 2 1—4). Die linien hier zieht man also rechtsabhängt und östlich blickend, da solchen den göttern gilt (ebenso s 16).

9 Das ist eine handlung für die manen, daher die gegensätzliche art des verfahrens gegenüber 1, 7, 8 u a, daher auch vollendet er den nirvapa (1, 7 9) und homa linksabhängt und südöstlich blickend (cf d c).

11 „nur einmal“ weil für die manen

12 Zwischen a 11 n 12 fällt die abwaschung der fruehtkörner, die um der manen willen ebenfalls bloss einmal zu geschehen hat (d c). sūna ist nach d c ein besonderes, aus einem stück holz gemachtes geräth (sūna nama kaṣṭhamayaḥ patraṇṇīṇaḥ), welche worte sich freilich auch noch etwas anders verstehen lassen).

16 kṣanayet (kṣan^o im text ein transcriptionsfehler, cf Winteritz I c. o p 126) ac mit einem holznagel (śaṅkuna d c), nach kpr 2 8 3 spec khādiraholznagel — pūrṇap^o (cf a 22) heisst nach d c entweder s v a „man beginne das graben im osten und schliesse es im westen“ was wohl gleichbedeutend wäre mit „die graben sollen ihrer längenausdehnung nach von osten nach westen gehen“, oder (athara) s v a „er grabe zuerst die vordere (nach seinem standort gerechnet) dann die mittlere, dann die hinterste (cf 4 3 18—20 u kpr 2 8 1) und so sind diese graben südlich laufend (dakṣiṇaṇṇaṭṭhaḥ durch welches wort N auch dakṣiṇaṇṇaṭṭha 4, 3 2 wiedergibt)“. Da sie aparam s 19 „westlich“ fassen so ist der sinn ihrer zweiten erklärung doch wohl der die graben folgen sich von osten nach westen, ihrer längenausdehnung nach (cf a 17) aber sind sie nach süden gerichtet. Diese erklärung wäre kaum richtig vgl noch zn s 21, 4 3, 2.

18 Vgl das zu s 8 gesagte

21 ff karsua als von atpota (s 20) abhängig gedachter objects-accusativ („er bestreut die gruben“, s 20 dagegen „er streut“) liesse sich auf grund von capitel 3, bes von s 6 18 ff dasselbst, einigermaßen vertheidigen, doch hindert auch nichts, unser wort als accusativ loci, wie es offenbar auch die comm stillschweigend thun, zu nehmen, dann ist „bei, um die gruben“ st „über die gruben“ zu übersetzen. Es fragt sich nun noch, ob man um die drei gruben wie um einen gegenstand, wie es beim fener geschieht, herum, oder zwischen den gruben streuen soll, ersteres meint T (agnivad abhitah), letzteres N n a (karsūṇam madhyatah) Uebrigens vgl zu 4, 3, 2

26 vṛṣi oder bṛṣi ist nach d e „ein holzerner, 12 angula umfassender sitz“

29 ethagara ein wohlriechender stoff wie (pulverisiertes) „sandelholz u. a.“ (d e nach Kpr 2, 8 5)

30 „in zwischenräumen“, d h wohl jeden besonders (cf dagegen 1, 8, 27), N „na samastah“, savy³ also = samastah

31 ff „dahin“, d i zur eigenen streu (s 23) — kṣaumatadā nach d e = atesautradā, ist 4, 3, 24 wiedergegeben durch sūtra tantu, 4, 4, 16 durch vasaḥ (cf. auch vestradaḥ 4, 9, 8)

34 pradaya nach d e s v a asaneṣu dattva, wie es auch im Cṛeddhakalpasaūtre (2, 1) heisse „nachdem er auf die sitze darbhaḥgräser gestreut“, genauer aber wohl so „den brahmanen auf ihre sitze“, cf A' 4, 7, 8 vgl mit s 7 n' 9 — Bei darbhan habe man „u s w“ zu ergänzen, daher darbhadu arghyaparyantan pradaya, d i arghyaparyantam karma kṛtvā (cf Kpr 2, 8, 7)

35 „spendet (oder gibt) er zunächst wasser“, d h er gießt zuvor wasser in die hände der brahmanen (cf N zu A' 4, 7, 7), dann das mit sesam gemischte wasser in die gefäße, wonach also jenes den manen mit den händen, dieses mit gefäßen-gespendet wird, cf d e idam ca tilodakādanam patreṣv eva kartavyam na brahmanasasteṣu

36 Die „beiden anderen manen“ sind der gross- und urogross vater (d e)

37 „spende er“ so vermittelt der brahmanenhände, nicht der gefäße (cf zu s. 35) gandhan plur, „wohlgerüche, blumen u. s w“ (d e)

38 „von seiten dessen, der“, d i des opferheers (d e)

39 „ist geantwortet“, nämlich von den brahmanen (d e)

1 „linksabhängt“ bis s 26, resp 34 (cf an 4 2 8) — vago³ 3 cf zu 1, 4, 1

2 d h nach d e er ergreift das grasbüschel von der eigenen streu mit der linken hand nimmt es dann aus der linken in die rechte und zieht mit dieser indem er es mit der linken von hinten anfasst

die linie so, dass sie nach süden läuft. Auf die frage, wo er sie zieht, antworten d c karṣapam madhyatah, madhyas „zwischen den gruben“. Soll das heissen, dass die linie — es ist nur eine — die drei gruben mit einander verbindet, so muss die aufeinanderfolge der letzteren, da die linie südlich läuft, eine andere sein, als wie d c. zu 4, 2, 16 voraussetzen scheinen. „Scheinen“ sage ich, denn zu der einen grube 4 4, 8 bemerken sie hinwiederum, dass dieselbe südlich gerichtet sei „und nicht wie früher (d. h. wie unsere drei gruben) südöstlich“ (na tu pūrvavat koṇagra N). Fragt man N, wie er seine erklärung karṣ madhyas zu s 2 vereinigt mit der gleichen skrl zu 4, 2, 21 ff, da in solchem fall, wie T bemerkt, die linie um der hinderlichen streu willen nicht mehr zwischen den gruben gezogen werden könnte, so bekommt man keine antwort darauf, sollte er also vielleicht die ziehung der linie als der streu vorausgegangen ansehen? Es liessen sich zu den auseinandersetzungen d c über den in rede stehenden punkt an verschiedenen stellen noch mancherlei fragen aufwerfen, auf die wir entweder gar keine, oder nur unbestimmte, resp sich widersprechende antworten erhielten. Da wäre denn für uns nicht uninteressant zu wissen, ob dahinter nicht auch etwas unklarheit der vorstellung, resp uokeuntniss der sache steckt! Wir sind freilich gewohnt, bei d c. voranzusetzen, dass sie alles aus der praxis kennen, und doch macht es einen eigen thümlichen eindruck auf den leser, wenn er bemerkt, in wie vielen fällen sie sich augenscheinlich nicht wenig abmühen, selbst zu einer klaren anschnung zu gelangen, ohne dass es ihnen so recht gelingen will. Das ist eins der hauptnachen, die uns veranlassung geben, sie hier und da misszuverstehen. Wenn ich daher zu unserer stelle erkläre, dass die linie südlich läuft, zu 4, 2 21 ff hingegen, dass die drei gruben sowohl ihrer aufeinanderfolge als ihrer längenausdehnung nach ebenso südöstlich gerichtet sind wie der umhüllte raum (s 3, cf s 5) so trifft mich gegenüber d c kein vorwurf, falls man schliesslich herausfindet, dass wir im grunds dasselbe meinen wie ich. Das ist zugleich ein exemplum für manche andere fälle.

5 udapatran als mass sei vedisch, sagen d c, einige wollen, dafür udakapatrini lesen zu welchen auch Kh gehört wo es 3, 5, 17 udapatrini heisst. Das ist ein missverständniss, G weiss sehr wohl zu scheiden zwischen dem mass. patra und dem neutr. patra (cf s 30 wo d c mit recht patra = carusthalyadini setzen), ersteres ist ein bestimmtes bohlmass (cf d Wbb), letzteres „gefäss, geschirr, geräth“ (so s 30) überhaupt. — karṣu — karṣapam sanadhau (d. c.)

6 „über der vorderen grube“, wegen darbhasu wohl richtiger „bei“ (so auch s 8 13 cf zu 4 2 21 ff u zu karṣu im vor s)

12 „Dann wende er sich ab“ d. h. er drehe sich links herum (d c)

13 ff darbhap^o sind die drei halbe 4, 2 30 auf s 13 kommt der erste für den vater auf s 14 der zweite für den gross und der dritte für den urgrossvater

16 surabhi soll = gandhan 4 2 37

18—20 hier dürften auch wohl die loc. durch „auf über“ wie dargegeben werden

22 Gyhan ist nach den einen „die gattin“ nach den anderen „das haus“ tad atra bhavanto bhūmudevaḥ pramaṇam (d c)!

27 „esse“ jedoch nicht gleich sondern erst wenn ihre essenzeit gekommen, so d c auch am folg s

* 30 „paarweise“ gehört sowohl zu „abwaschen“ wie zu „weg bringen“ — patraṇi cf zu s 5

31—37 diese opfer fallen offenbar unter die categorie der „manenopfer bei freudigen anlässen“ (vgl. Śraddhakaṇḍa 4, 1—5 aṭha 'bhyudāyika śraddhe etc. auch N zu A 2 5, 13)

36 upacara „aufwartung“ das hinstreten darreichen etc (cf d c)

1—4, verglichen mit A 2 3 10 ff 4 7 und besonders mit 4 Q 4, 1 (cf auch das von Oldenberg zu 4 1—4 gesagte) haben keinen anderen inhalt als das sog klössemanenopfer findet an jedem sonntage statt und zerfällt in zwei theile 1) das opfer an die manen mit klößen und 2) das todtenmahl das in speisung der brahmanen den manen zu ehren besteht Wenn daher d c neben der richtigen erklärung von „topfspeise“ mit welchem ausdruck das Fleischmahl (4, 1, 6) ausgeschlossen werde einerseits zu s 1 betreffs des wortes „klöße“ sagen dass um desselben willen hier die brahmanenspeisung nicht mit inbegriffen sei (cf N sthāpāgrahanaṃ manasataraṇvṛtṭiyartham | pṇḍagrahaṇam brahmanabhojananivṛtṭiyartham | ubhayaṃ apy atideṣat praptatvat sthāpākapindaśabdabhyam vyavṛttiḥ kriyate) und anderer seits zu s 3 erklären „atra bhayam api syad brahmanabhojanam pindadanam ce ti“ (N) so verwickeln sie auch in widerspruch Sollten sie mit den worten zu s. 1 bloss meinen dass die brahmanen keine klöße zu essen bekommen so hatten sie sich jedenfalls recht ungeschickt ausgedrückt Wenn sie aber — und das scheint in der that der fall zu sein wodurch obiger widerspruch wegfiel — bloss sagen wollen, der ausdruck „klössemanenopfer“ schliesse das anvaharya aus wie umgekehrt dieses das erstere zu wäre das exegetisch falsch da beide hier schon wegen s 2 einander nicht gegenübergestellt werden pinlapitṛyajnaḥ vielmehr bloss im gegensatz zu einem anderen yajna resp pitṛyajna gebraucht ist Will man daher in dem ansatz „klöße“ noch etwas specielles angedrückt finden so kann das nur noch darin bestehen dass beim klössemanenopfer den manen ausschliesslich klöße und nichts anderes gesendet werden, worauf denn auch d c in einer

zweiten erklärung zu 1 hinweisen: *piṇḍaś, eva* (kevalaś १) *yatra putraḥ iṣyante so 'yam piṇḍapitṛyaśah*. Was ich soeben gegen d e gesagt, hat wieder allgemeinere bedeutung. Ihre erklärung fällt unter die categorie der ad hoc gegebenen ohne rücksicht auf weitere beziehungen, und zwar ist es speciell eine wortbegriffserklärung an sich. So berechtigt eine solche auch oft sein mag, so haben wir doch stets darauf zu achten, wo sie angebracht wird, damit wir allmählig herausfinden lernen, was einseitig hineininterpretirt sein kann. Weiter nöthigt uns ein derartiger methodisch characteristischer fall, immer und immer wieder zu fragen, in welchem umfange sich denn eigentlich bei d e theorie und praktische erfahrung berühren mögen (cf zu 4 3 2). Unsere kritik ist nirgends entbehrlich — Sechs klāśas nehmen d e nach Kpr 3 6, 13 an, wodurch also die weiblichen manen (3 männliche und 3 weibliche) mitengeschlossen werden, wie es denn auch in einem anderen grhya heisse *madhyamaṁ piṇḍam patnyaś pradaya brahmanaṁ bhojayitra tathai vām etebhyo matuḥ ca pitṛbhyas trin* (trīṣ trin N) *piṇḍau avanentya nidadhyat*.

14 Winternitz l c (o p 126) möchte die lesart *nihnuvanam* vorziehen. Ich selbst hatte langa geschwankt, ob ich sie nicht in den text aufnehmen sollte. Was mich schliesslich davon abhielt, war ein mal der umstand dass T., der doch wiederholt textkritische bemerkungen macht, über diese form gänzlich schweigt, und sodann vor allem die thatsache, dass Gobh sonst keine einzige auffallende, von der gewöhnlichen sprache abweichende wortbildung hat. ausserdem wollte man auch die Wbb vergleichen.

16 *vasas* setzt N mit recht = *kāṣṭhandaśa* (4, 2, 32), T will vor allem wegen *tu* beide unterscheiden, in *vasas* also ein anderes kleidungsstück sehen.

22 ff zum unterschied von 3, 10, 33. Bei den thieropfern s 22 sind selbstverständlich auch alle anderen bei manenopfern überhaupt in betracht kommenden besonderheiten zu beobachten wie einmaliges kornerputzen abwaschen etc., zu den opfern s 23 gehört s b 4 7, 27 (cf d e).

24 „in unbestimmten fällen“, d h nach d p in fällen, 1) wo die gottheit angegeben ist, nicht aber der spruch, wie z b bei der *savitracarns*pende, 2) wo die gottheit nicht genannt und auch aus dem vorhandenen opferspruch nicht bekannt wird, wie z b bei der *agrahayaṇi* handlung, endlich 3) wo weder spruch noch gottheit angedeutet werden, wie z b beim *catirōpfer*. In allen diesen fällen geschieht die opferspende (*homa*) nach dem muster „der *uśaka* heil“ (s 19) also „dem N N heil“ der *nirvapa* nach 1, 7, 3.

26 *prajñ* nach T. wenn er seine schuld erkennt sie jedoch nicht bezahlen kann, so soll er in der angegebenen weise opfern, wo-

mit die schuld als eine nothwendig abzutragende hingestellt sei, für die er im nothfalle d h wenn er zu unhemmt ist das genannte opfer zu spenden habe, nach N u a wenn der gläubiger und dessen erbe todt sind und er dadurch der schuldabtragung ledig wird soll er so opfern, wogegen T einwendet dass ja zuletzt noch der könig als erbe nachbleibe dem also da es solcher niemals nicht existire die schuld eventuell zu entrichten wäre Diese erklärungen d c wollen so gar nicht befriedigen Meine übersetzung „contrahirt“ deren be- rechtigung natürlich zweifelhaft bleibt gründet sich auf die vermuthung, dass der hieher gehörige spruch des Mh (2 3 18) yat kusidam apra dattam maye ha yena yamasya nidhuna (soll wohl heissen vidhina) carasi | idam tad agna arpo bhavami (im text bhamami) jivann eva pratidatta dadani || zur contrahirung einer schuld passen könnte Von prajay^o aus kann man freilich kaum zum begriff „contrahiren“ gelan- gen vielleicht aber hat man prajayamane an lesen

29 „ehre mit opfer“ d h nach d c er opfere schmalzspenden (im gegensatz zur topfspeise s 28)

30 „ehre er mit opfer“ (d h mit schmaltzopfer) hat man nach d c zu ergänzen „diese gottheiten“ d h sowohl die s 29 als die s 28 genannten so alle nur mit schmaltzopfer nicht wie dort wie einige erklärer wollen theils mit der topfspeise theils mit schmalz Weiter erklären d c das furchen wie das tonnenopfer finden zweimal des jahres nämlich im herbst und im frühling statt die anderen ja nur einmal, so dass also im ganzen sieben opfer herauskommen

31 Dieses opfer mit schmalz (yajeta) folgt am ende eines jeden der vorhin genannten opfer nach (d c)

32—34 hätte ich im text und übersetzung besser für mich gestellt da sie eine selbstständige handlung repräsentiren über deren stattfinden freilich die erklärer in ihren ansichten weit auseinandergehen weshalb immerhin möglich dass sie Gobb zeitlich in beziehung an einer der s 28 ff genannten opferhandlungen setzt P 3 3 5 steht der spruch unter den sprüchen der ersten aṣṭaka — „Die topfspeise“ s 32 ist missver- ständlich, I „eine“ — indraṇi ist hier nach N indras mutter, nicht gattin (cf d Wbb) „indrasaṇibdena ditir indramata bh preta na jaya“, was aus dem spruchinhalt hervorgehe (es heisst da ekastaka tapasa tapyamana jajana garbham mahimanam n dram | etc) *

1—13 allgemeine bestimmungen

6 ff „Es gibt zwei erles wunschopter solche die mit einem feuer opfer und solche, die nicht mit einem feueropfer verbunden werden Hier ist daher der sinn der vaitupak=spruch soll angewendet werden nur bei solchen die mit einem feueropfer (thomanam s 6) verbunden werden der prapadaspruch dagegen überall“ (d h sowohl in dem

einen wie in dem anderen fall) d c — prapadañ nom sing prapada m also neben prapad f

8 prapayamah ist nach d c., was andere bestreiten, nicht all gemein „athemhemmung“, sondern speciell der „trirabhyastan purakumbhakarecakakhyah“, wie es im Sandhyasutra mit beziehung auf unsere stells heisse

9 kanyesu (wie s 1) also nicht auch bei den „purvesu“ (s 2) d c

10 „drei mahlzeiten“ d i im ganzen, also jeden tag eine (cf d c)

11 „stetig“, d h täglich wie z b der spruch 4, 6 1 (d c)

12 Das fasten an den neu und vollmonds-tagen ersetzt also in solchem fall das dreitägige fasten (s 9, resp 10) d c

13 „die weibe“ d h in diesem fall das dreitägige fasten (d c)

21 „Sind sie unpaarig“, d h erweisen sie sich als solche nach der befürstung (cf d c)

23 parthivam — gramsketradyartham ty arthah (d c)

25 d h einen halben monat hindurch — „Zu einer der beiden tageszeiten“, d i entw morgens oder abends (d c)

26 d h nach d c entw zur zeit wo er sich beschmutzt in einem spiegel u dgl, oder (evam va) worin, in welchem reisswasser er sich spiegele, letztere skl ist richtig

27 „die gilt“, wie z b 4, 6 13

28 Statt nabhim^o im text 1 nabhim^o — akṣatapañ (cf s 31, resp 32) sind nach den einen akṣata yavaḥ ca tapḍniḥ ca tan d i „reiskorner mit gerste gemischt“, nach anderen akṣatanam yavanap tandulan, wieder nach anderen akṣatan śhkapḍitan tapḍulan (cf zu s 3, 6)

34 gṛhan prap^o heisst nach d c. entw „nach hause reisen“. oder „verreisen“, erstere erkl ist wegen s. 33 richtig

G 6 Der siebente vers des Mbr wird hier übersprungen und dafür der in rede stehende (cf 2 7, 14) eingefügt, jener wird dann nach d c zum vorletzten

8 mahavy^o viell. nicht = vyahr^o es sind also möglicherweise die vier grossen worte (mit om) statt der gewöhnlichen drei wie d c annehmen

9 Im ganzen sind es also 15, resp 16 appended

10 ff Es ist eine fünfverge atrophe Im zweiten vers derselben steht im Mbr pratarahṇasya diesen wort gebrauchte er morgens, mit-tags dagegen sage er statt dessen madhyandīnasya und abends aparahṇasya (d c)

14 sandhiv^o hier, nicht wie s 12 bloss astamayāsandhyasū (d. c) — pratyak ist nicht nur mit catuspathi (d c.), sondern auch, und

das in erster Linie, mit ni-kramya zu verbinden (cf d c selbst zu 4, 6, 2 14).

16 *līmīśraṇī* sind entw die tage der lichten (d c) oder, was mir richtiger erscheint, die tage der dunklen monathälfte (T s zweite erkl.)

9—11 gelten der reihe nach dem brahmanen, katriya und vśīya (d c) ebenso nach einigen s 12—14

13 d h er sei rund und erhöht (cf d c.)

19 ff. *anuv* heisst nach d c entw „die auf den hof führende thür“ (T, nicht auch N), oder „die gegenüberliegenden thür“ (*sammukha-dvaram*), weshalb *anuv gībad* heisse „eine hausthür, die einer anderen hausthür gegenüberliegt“ so mache er nicht.

21 „jemand“: aus der ka-to gestossene, hunde, canjals etc „über-“ oder „durchblicks“ und dadurch den hausvater in seiner andacht, bei seinem opfer u a w störe (d c)

23 ff. Die im text von mir ergänzten ca sind nicht notwendig (man beachte auch meine frage in der anmerkung zu den stgllen), da unvollkommene *śloka* auch sonst vorkommen, ob daher die ergänzung val nach N's ms besser ist (Winternitz l c p 120) bleibt dahin gestellt.

25 Das kann heissen „er haust sie um“, oder „er versetzt sie“, so dass sie in die ihnen gebührende himmelsgegend kommen (d c)

26 d h bei jedem haum, den er umhaut oder versetzt, opfere er dessen göttlichkeit (d c)

31 „Die handlungsweise ist so, nachdem er das fleischstücke und die milchspeien gekocht, das blut von den fleischstücken in den käsebecher hat abfliessen lassen, nachdem er auf die eigene arten die fleischstücke gelegt, auf dem neuen backbrett sie ganz fein geschnitten und dieses in das käsegefäss gethan vermische er es mit dem fett und opferschmalz (*vasodibhiḥ*)“ d c, cf 4 1

34 ff wie 4, 6 7 ff

36 Der spruch ist nach d c bloss *prajapataye avaha*, ferner sollen auch ihnen die 6 spenden s 34 u 35 achmalz- und nicht *caru* spenden sein was jedoch andere bestreiten

40 „die aufeinanderfolge“ sc. der himmelsgegenden u sprüche (cf d c)

43 Das s gehört inhaltlich wohl nicht zu s 42 (gegen meine übers u den text) sondern zu der vorhergehenden handlung wie d c erklären. Der nun ist die hauseinweihungsceremonie wird „jedes jahr (d h wohl immer am jahrestage der hausweihe)“ oder“ etc. wiederholt

8 3 ff In „eine aufwärts“ und „eine quer“ (übers) streiche beide mal „eine“, denn da der spruch, der auch zu s 4 gehört, im Mbr dreimal sich wiederholt, so ist auch dreimal „aufwärts“ und dreimal „quer“ zu opfern (ebenso d c)

5 „zurückgekehrt“ so zum fener, s 3 war er einige schritte abseits gegangen (d c)

7 „in zwei getrennten spenden“, d h die eine aus reis mit dem ersten, die andere aus gerste mit dem zweiten spruch (cf. kpr 3, 10, 17 n d c.)

9 bis er nämlich seinen zweck erreicht hat (d c)

14 sthāṇḍilem ist nach d c ein lobapatram Das halte ich nicht für richtig denn abgesehen davon, dass sthāṇḍi diese bedeutung nicht zu haben scheint, würde ein glühend gemachtes metallgefäß wohl stets die auf ihm geopfert butter zum lodern bringen, wesshalb es ein leichtes ding wäre, in den besitz von 12 dörfern zu kommen. Ganz anders aber liegt die sache, wenn auf dem glühend gemachten erdboden in angegebener weise geopfert werden soll

17 Nach d c auch wenn was s 15 ff gesagt nicht eintritt, in jedem fall wird er irgend welchen nutzen haben

18 so mit dem ekakāryavere s 10 („akūṭim devīm“ etc) — Die handlung fällt in die regenzeit weil es, sagen d c, nur dann grünlich en kuhmist (eine folge frischen grasses) gibt

9 1—7 da T den paṇḍakamah s 6 und den puraṇḍhipatyakamah s 1 als ein und dieselbe person ansieht, so repräsentiren s 1—7 für ihn im grunde nur eine, innerlich eng zusammenhängende handlung N dagegen macht drei von einander ganz unabhängige handlungen daraus 1) die handlung des puraṇḍhipatyakamah s 1—5, 2) die des paṇḍakamah s 6 und 3) die s 7 bei den beiden letzteren kommen selbstverständlich auch die drei sprüche der ersten handlung s 4 ff in anwendung Da aber offenbar s 7 n 6 eng zusammenhängen n T s erkl nicht angeht so wird das richtigste sein, wenn wir zwei unabhängige handlungen ansetzen 1) s 1—5 u. 2) s 6—7

6 „im kuhstall“ so die dritte spende (s 5), die beiden ersteren aber im dorfe (s. 5) nicht draussen (s 3)

7 viduyamane so götze (s. 6) nach T = upatapyamane, wogegen N sagt, dass der kuhstall nicht warm gemacht, nicht geheizt werde nach N steht es im sinne von upatapyamānasu goṣu, was natürlich auch nicht angeht Ich nehme daher vid^o in der in der übers gegebenen bed^o (cf d Wbb), wozu auch sollte sonst gerade das ungewöhnliche „eisenfeil“ angewendet werden?

8—11 lauten Kṛi 4 3 14 ff alsame pathi vastradarunap

Grantham kuryat sabaynam ca {savastyaanam} Diese satztheilung zwischen ca und svasty^o (ms D theilt nach Old s angabe zwischen kuryat und sah^o, also wie G a ms) die ich für richtig halte löst das räthsel des ca s 11 (cf h 1 u v) meiner meinung nach aufs schönste vastradaçanam s 8 heisst „der fransen der gewänder“ oder „der kleiderfransen“ sc. seiner eigenen wie sich aus dem v von selbst ergibt (cf d c) „und der seiner geführten“ (s 11) sabay^o ca hat sich also bloß um der zwischengeschobenen s 9 ff willen etwas abwärts verschlagen und gehört nicht zu svasty^o, indem letzteres vielmehr ein s für sich bildet wie f s 6, 4 9 18 — S 8 „bei“ oder „auf“ grantham (nicht sing wie fälschlich im Kb) sc. drei entsprechend den drei versen s 4 ff (d c) — vas^o s 9 ist, wie T in einer zweiten erklärung annimmt acc pl, die personen vas^o u. sabay^o sind identisch — S 10 „mit den sprühen“ s 4 ff

12 sc mit den drei versen s 4 ff wobei er nach d e d e tau send spenden in drei dritteln opfert mit jedem vers ein drittel, andere nicht mehr und nicht wenig r berchtigte opferweisen verneinen sie

13 ff. abermals sc mit den drei versen s 4 ff „an einem vor mittag“ wenn sich nämlich genügend mit angesammelt hat (d. c)

14 „wo würmer sich zeigen“ sc beim menschen im gegensatz an „beim vieh“ s 20

1 „im norden“ sc vom ehrenplatz, „man“ sc die hausgenossen 10 (d c)

3 ff. betrachten d c als erläuterungsansätze zu „flüstere er“ (s 2) Der fall wäre bei G beispalllos auch widerspricht dem das ausdrücklich hinzugesetzte part praes prat lyth^o s 2 im gegensatz zu s 4 Man hat beide ca als vordersätze zu s 5 anusehen T gibt eine zweite erklärung wo er solches zulässt aber nur für s 4 wobei er dann va = tu fasst das geht natürlich auch nicht an

5 cf Ggr 2 61—63 68 Kpr s 10 18 ff — „so dreimal ankündigen“ indem er dem gegenstand in die rechte hand nimmt kündigt er an „das grab scheit das grabbüschel das grabbüschel“ worauf der elrengast antwortet „ich ergreife das grabbüschel“ so auch bei den folg gegenständen (d c)

7 Der vers s 6 hat zwei variationen die im Mbr al zwei verse aufgeführt sind mit dem amen wird also s 7 das eine büschel hingebreitet mit dem anderen da andere

17 „einem brahmanen“ d h nach d e nicht gegen einen sondern den solne oder dem schüler (cf Ggr 2 65)

18 Da „barbier“ zur situation nicht passt und aus erdem der barbier zugleich dorf schlächter gewesen sein mag so habe ich mir er laßt sapita durch „schlächter“ wiedergeben

19 Der spruch ist vollständig gegeben, wie er im Mbr steht
 nur hat G iii hinzugefügt das von den erklärern verschieden gedeutet
 wird. — Beim wort amuṣya ist des gastgebers name zu nennen (d c)

20 nachdem nämlich der napita die kuh losgebunden (d c)

21 ff s zu 1, 4, 21 — „thuet es“, d h schlachtet sie (d c)

24 virahyah — virahayitā (N) virahayitavyo jumatā ity etat
 (d c)

26 „bei opfern“, d i bei denjenigen die im laufe des jahres
 besondere veranlassung dazu geben (d c)

